This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

R28.7

Bd. May, 1888.

Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER, D.D., LL.D.,

(Class of 1814),

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences."

17 May - 29 Aug. 1887.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

MAY 17 1887
LIBRARY

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Nancy ; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers ; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; E. STROEHLIN, professeur à l'Université de Genève ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

HUITIÈME ANNÉE

TOME XV. — N° 1. JANVIER-FÉVRIER

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1887

Digitized by Google

SOMMAIRE

Une contribution à l'étude du Paulinisme. — De la question de l'origine du péché d'après les lettres de l'apôtre Paul (1er article), par M. A. Sabatier.

Le pessimisme moral et religieux chez Homère et Hésiode (2e article), par M. J. A. Hild.

Une épithète des dieux dans le Rig-Veda, par M. Paul Regnaud.

Le christianisme chez les anciens Coptes (suite et fin), par M. E. Amélineau.

Les Hétéens. Un nouveau problème de l'histoire d'Orient, par M. J. Menant.

Revue des livres : 1° H. Zotenberg. Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph (J. Halévy). — 2° A. de Quatrefages. Introduction à l'histoire des races humaines (Albert Réville). — 3° G. d'Eichthal, Mélanges de critique biblique (Ed. Montet). — 4° Léon Feer. Le Thibet, le pays, le peuple, la religion (Ed. Specht). — 5° V. Courdaveaux. Saint Paul d'après la libre critique en France (Jean Réville).

Chronique.

Dépouillement des Périodiques.

Bibliographie.

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8 raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel : Paris . . . . . **25** fr.
— — Départements . . . **27** fr. 50
— — Étranger . . . . . **30** fr.
Un numéro pris au Bureau . . . . . **5** fr.

TARIF DES ANNONCES

Une page . . . . . **80** fr.
Une 1/2 page . . . . . **20** fr.

Tous les ouvrages envoyés à la Revue y seront annoncés, et, s'il y a lieu, analysés.

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUINZIÈME

Digitized by Google

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Nancy; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

HUITIÈME ANNÉE

TOME QUINZIÈME

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1887

Digitized by Google

~~III, 1516~~
R 28,7

1857. May 17 – August 27.
Haven Fund.

Digitized by Google

MAY 17 1887
LIBRARY

UNE CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DU PAULINISME

DE LA

QUESTION DE L'ORIGINE DU PÉCHÉ

D'APRÈS LES LETTRES DE L'APOTRE PAUL

La manière dont l'apôtre Paul s'est représenté l'origine du péché et s'en est expliqué l'universelle et fatale domination dans le monde, est un des points les plus obscurs et les plus controversés de sa doctrine. Cette obscurité ne tient point au style de ses lettres; nous n'en connaissons aucun, avec tant d'infirmités extérieures, qui soit en réalité plus précis, plus vigoureux et plus clair. Si la question de l'origine du mal moral reste mal éclaircie dans ses lettres même les plus didactiques, c'est que Paul, missionnaire du Christ encore plus que philosophe, ne l'a jamais ni posée ni résolue d'une façon directe. Il était préoccupé d'autre chose que de spéculation et de logique. Il éprouvait bien plus le désir de changer le monde que de le comprendre. Sans doute un système théologique, d'une admirable unité, se dégage des écrits qui nous restent de lui, parce qu'il est dans la nature même de tout esprit original et puissant de penser systématiquement; mais il est juste de dire qu'il n'eut jamais le propos délibéré ni même l'intention de faire un système. Il n'a jamais procédé à la manière d'un philosophe qui construit d'abord sa doctrine et qui l'enseigne ensuite à ses disciples. Il y avait autre chose que de la métaphysique à la base de sa prédication; il

Digitized by Google

y avait le fait moral de sa conversion, la certitude qu'il avait vu le Christ ressuscité et avait reçu de lui l'ordre de convertir les païens au Dieu vivant et vrai. Jamais il n'a traité de question purement spéculative. Toutes celles qu'il a débattues et résolues avec la vigueur et l'ingéniosité de sa dialectique sont des questions qui naissaient de son œuvre missionnaire et qu'il fallait résoudre dans l'intérêt de cette œuvre elle-même: telles sont les questions de la justification par la foi, de la circoncision et de la valeur de la loi dans l'économie de la religion nouvelle, de la condition des juifs et des païens devant l'Évangile. Sur tous ces points d'ordre pratique, il a fait une éclatante lumière. Au contraire, sur les questions d'ordre spéculatif ou métaphysique, comme la nature essentielle du Christ, la nature du Saint-Esprit, la distinction des forces ou des personnes dans la divinité, l'origine du monde et de l'homme, les rapports de la liberté et de la grâce, il ne s'est jamais expliqué d'une façon expresse et formelle et l'on est le plus souvent réduit à les résoudre suivant le reflet que les principes généraux et directeurs de sa doctrine paraissent jeter sur elles. De là viennent des controverses sans fin. Or, la question de l'origine du péché est, au premier chef, une de ces questions spéculatives et les exégètes les plus consciencieux discutent toujours sur les textes qui s'y rapportent sans réussir à se mettre d'accord sur la manière de les entendre.

Il y a quelques années, en préparant la seconde édition de l'*Apôtre Paul*[1], je me suis heurté à cette question et n'ai pu alors que faire l'aveu de mes hésitations et de mon embarras. Je constatai sur ce point, dans la pensée de l'apôtre, deux courants allant en sens contraires : l'un qui semblait conduire à la doctrine traditionnelle du péché originel; l'autre qui nous

1) *L'apôtre Paul* (esquisse d'une histoire de sa pensée), 2e édit. Paris. Fischbacher 1881. — Voyez la note de la page 266. On y trouvera l'idée-mère de cette étude.

Digitized by Google

ramenait à la constitution physiologique de l'homme comme à la cause de tout péché. J'avouais en même temps que je ne voyais pas comment ces deux explications se pouvaient concilier. Le problème était ainsi posé, non résolu. On ne saurait admettre en effet dans la pensée d'un tel homme une contradiction si flagrante. Je me suis donc remis en quête d'une solution et c'est le résultat de cette nouvelle étude que je vais essayer de résumer ici. Peut-être trouvera-t-on qu'une lumière assez vive jaillit de ce point sur tout le reste du système.

Cette étude comprendra deux parties : dans la première, j'examinerai les textes les plus importants relatifs à la doctrine du péché ; dans la seconde, j'essaierai de montrer la corrélation intime et l'étroite solidarité de cette doctrine avec les autres grandes idées du système paulinien. C'est dire que la seconde partie sera comme la vérification logique de la première.

I

Les racines de la pensée de Paul sont dans l'Ancien Testament. Sa conscience est l'héritière et la fille de la tradition religieuse et morale des prophètes d'Israël et de la loi mosaïque dont le trait principal est le souci de la sainteté. Le péché est essentiellement pour elle la transgression d'une loi positive de Dieu (παραβάσις τοῦ νόμου). C'est assez dire qu'il est le fait de la volonté, et n'est constitué que par la détermination de la volonté. Cette désobéissance, qui est une révolte contre Dieu, provoque nécessairement le déploiement de la colère de Dieu (ὀργὴ θεοῦ, *Rom.*, I, 18), qui n'est pas autre chose que la réaction de la justice divine contre la rébellion humaine. Le sentiment de la culpabilité et de la responsabilité est une donnée immédiate de l'expérience religieuse et morale, au delà de laquelle Paul ne songe pas à remonter. C'est le point de départ de ses réflexions subséquentes, que celles-

Digitized by Google

ci, quelles qu'elles soient, ne sauraient ensuite ni modifier, ni compromettre (*Rom.*, I, 21 et 11 ; II, 1-11).

Toutefois, l'on s'aperçoit bien vite que l'on a affaire, non à un esprit du commun, mais à un penseur. Le châtiment infligé par Dieu au péché n'est point considéré comme une peine arbitraire et surnaturellement édictée contre le mal. La peine du péché sort du péché lui-même par un mouvement organique ; elle en est le châtiment parce qu'elle en est le fruit. C'est la dialectique intérieure de la vie morale qui mène le pécheur à la mort, comme elle mène le juste à la vie. Relisez le développement du péché dans le monde païen esquissé dans le premier chapitre de la lettre aux chrétiens de Rome; cette liaison interne de la mort au péché est sensible. Nous avons un seul et même *processus* dont la violation de la loi divine est le premier moment et dont la mort du pécheur est le dernier[1]. Voilà ce qui fait la tragique gravité du péché et la nécessité d'une rédemption qui sera comme une création intérieure nouvelle et comme une résurrection d'entre les morts.

1. Paul emploie au pluriel et au singulier le mot ἁμαρτία. Au singulier, ce mot ne représente pas seulement la somme de tous les péchés particuliers. L'apôtre est *réaliste*, pour parler le langage du moyen âge. Sa personnification du péché n'est pas une simple figure de rhétorique. Il y voit une puissance qui ne se révèle sans doute que dans ses effets, à savoir, les transgressions particulières, mais dont les effets aussi ne s'expliquent que par elle. Nous avons ici exactement le rapport organique des individus à l'espèce. L'espèce n'existe que dans les individus; mais les individus à leur tour sont les produits de l'espèce. Ainsi en est-il du péché considéré comme puissance et principe des transgressions parti-

1) Cette idée est vivement exprimée dans ce passage dont il est impossible de rendre l'énergie concise : τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτίων τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ. (*Rom.*, VII, 5.) Le péché fructifie pour la mort.

Digitized by Google

culières. Les secondes sont les manifestations organiques du premier. Celui-ci n'existe sans doute que dans celles-là, mais les transgressions à leur tour apparaissent à ce point de vue comme les fruits de la puissance générale du péché, qui, entrée dans le monde avec la première transgression du premier homme, y règne souverainement depuis lors.

Le péché est universel; tous les hommes sont constitués pécheurs. Cette universalité du péché, Paul l'établit par trois preuves : la première est tirée de l'observation empirique de l'état moral du monde païen et du monde juif de son temps (*Rom.*, I et II). La seconde, c'est la preuve scripturaire qu'il ne néglige jamais (*Rom.*, III, 10-20). « Il n'y a point de justes, non, pas même un seul... etc. » La troisième, essentiellement psychologique, va beaucoup plus loin et plus au fond. A l'universalité objective du péché dans l'histoire, correspond la fatalité subjective du péché dans chaque individu, fatalité fondée sur le conflit de la nature charnelle de l'homme et de la loi toute spirituelle et parfaite de Dieu (*Rom.*, VII, 7 et s.). L'apôtre n'hésite pas à reconnaître dans cette universalité et cette nécessité intime du péché qu'il constate au dehors et au dedans, une loi divine qui se réalise dans l'histoire et dans la vie individuelle. Car même le péché ne se développe sans loi. « Dieu, dira-t-il, quand il résumera son système, a enclos d'abord tous les hommes pour la désobéissance, afin de faire ensuite miséricorde à tous » (*Rom.*, XI, 32)[1]. Il y a une dialectique providentielle dans l'histoire de l'homme sous la domination du péché, comme il y en a une dans le développement de l'œuvre de rédemption; ou plutôt c'est une seule et même dialectique qui mène à son terme l'idée divine de la justice par deux moments opposés et successifs.

Jusque-là tout va clairement et les exégètes sont d'accord.

1) C'est dans le même sens que Paul dans *Rom.*, VII, 23 parle d'une *loi* dans les membres luttant contre la loi de l'entendement, νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν.

Digitized by Google

La difficulté commence dès qu'on se demande où est la cause première et de cette fatalité psychologique et de cette universalité historique du péché. C'est ici que nous rencontrons deux séries de textes, qui nous mènent dans deux directions opposées ou tout au moins divergentes [1]. D'abord ceux sur lesquels on appuie d'ordinaire, à partir de saint Augustin, la doctrine traditionnelle du péché originel. Que Paul ramène ce fleuve du péché au péché du premier homme comme à sa source, cela ne fait aucun doute. Mais il ne faut pas confondre le commencement d'une chose avec sa cause, et il s'agit de savoir si ce premier péché, en même temps que cause, n'était pas lui-même l'effet d'une cause plus profonde et plus générale. En attendant, à côté de ces textes qui ramènent le fleuve du péché dans le monde au péché d'Adam, il y en a d'autres non moins explicites, non moins éloquents qui font sortir le péché de la rencontre de la loi et de la chair. On saisit la différence radicale des deux explications : d'après la première, on explique les péchés actuels, par le péché du premier homme qui reste lui-même alors un acte sans explication et sans cause; d'après la seconde, on peut expliquer le péché du premier homme par la même raison qui explique aujourd'hui tous les autres. La pensée de Paul est-elle restée dans cette antinomie? N'y a-t-il aucun moyen de subordonner les uns aux autres, et d'expliquer les uns par les autres, les passages contraires qui semblent la créer? En d'autres termes, avons-nous à constater une incohérence dans le système paulinien, ou une erreur d'exégèse de la part de ceux qui l'ont commenté? Pour en décider, il est nécessaire de reprendre l'étude de ces textes eux-mêmes et de préciser exactement la portée de chacun d'eux.

2. Nous commencerons par le plus célèbre qui se présente

1) La première série de ces textes comprend : *Rom.*, v, 12-21 et II *Cor.*, xi, 3 et ss. — La seconde série est formée surtout de *Rom.*, vii, 7-24; viii, 3; *Gal.*, v, 17 et 18, etc.

Digitized by Google

à nous le premier (*Rom.*, v, 12-21). Ce serait une erreur de croire que l'apôtre est ici préoccupé de donner une solution à la question métaphysique de l'origine du péché. Le contexte prouve qu'il avait un souci plus pratique et tout différent. Il avait parlé précédemment de l'œuvre de réconciliation entre Dieu et les hommes, opérée en Jésus-Christ. Ce qu'il tente maintenant, du verset 12 au 21, c'est un parallèle entre le développement dans l'histoire de l'humanité, du principe de péché qui est un principe de mort et le développement du principe de vie qui est dans la justice justifiante du Christ. Et l'intention de ce parallèle n'est pas d'expliquer la provenance du péché, mais d'exalter l'œuvre de la grâce en montrant que celle-ci a été encore plus puissante que le péché; car, outre qu'elle est universelle comme lui, elle a cela de plus, qu'elle agit et triomphe dans des conditions beaucoup plus difficiles (vers. 15-16). Ainsi, malgré les apparences, le point de départ de la pensée de Paul, n'est pas Adam, mais Christ. Le premier ne sert que d'illustration au second : Ἀδάμ, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος (vers. 14). Cela dit, voyons ce que l'on peut tirer de ce texte, pour éclaircir le point qui nous intéresse.

Nous y lisons d'abord que *le péché est entré dans le monde par un seul homme*, c'est-à-dire que le péché, en tant que puissance générale ici personnifiée, a fait son apparition dans l'histoire au moment où le premier homme a commis sa première transgression. Il ne faut pas confondre en effet cette ἁμαρτία qui entre dans le monde alors, avec le péché d'Adam qui est une παράβασις spéciale. C'est par la παράβασις, acte positif particulier, que l'ἁμαρτία, puissance ou virtualité universelle, se réalise et entre dans la vie de l'histoire, en sorte que cette ἁμαρτία générale comprend, en réalité, et la transgression d'Adam et celles de tous ses fils, comme le principe contient les conséquences, et l'espèce, les individus. Or, dès que l'on entre bien dans cette manière de penser, n'est-il pas déjà très vraisemblable que Paul regardait l'acte particulier d'Adam, comme l'effet de la puissance générale du péché, et non celle-ci comme produite

Digitized by Google

par celui-là? Si l'on ne peut douter que Paul ne soit un idéaliste-réaliste par le genre de ses conceptions, on ne peut douter davantage que l'acte particulier ne fût pour lui l'effet du principe général et non le contraire. Dès lors, il ne faut point dire, comme on le fait, que la παραβάσις d'Adam a créé dans le monde la puissance générale et universelle de l'ἁμαρτία, mais que celle-ci, au contraire, a été la cause productrice de la transgression première d'Adam, comme de toutes celles qui l'ont suivie.

Il ne suit pas de là que le premier péché n'ait pas plus d'importance historique que tous les autres. Il est de même nature sans doute, mais il est le premier, la source de tous les autres, et tous les autres tiennent à lui comme tous les anneaux d'une chaîne tiennent au premier anneau, comme le cours d'un fleuve tient à sa source. Il faut même dire plus: toute la puissance de péché, aujourd'hui disséminée et partagée entre une infinité d'actes particuliers mauvais, se trouvait concentrée et condensée dans le premier péché. De même que le premier homme portait dans ses flancs toute l'humanité, de même sa première transgression était grosse de toutes les transgressions futures, non pas en ce sens que l'acte d'Adam souillât toute sa descendance, mais en ce sens que ce premier péché était la manifestation d'une puissance de péché qui allait se réaliser dans la vie de chaque homme comme elle s'était réalisée dans celle d'Adam. C'est pour cela que l'apôtre écrit ces mots : δι' ἑνὸς ἀνθρώπου et qu'il dira plus loin : « Par le moyen de la désobéissance d'un seul homme, la totalité a été constituée pécheresse. » Cela ne veut pas dire le moins du monde que la désobéissance d'Adam et sa coulpe ont été imputées à toute sa race, mais que sa désobéissance a été la brèche première par laquelle la puissance du péché est entrée et s'est réalisée dans l'histoire sous la forme d'une infinité de transgressions. Ce qui suit va achever de le démontrer.

A la suite de la puissance du péché, la mort est entrée dans le monde « et s'est étendue à tous les hommes parce

Digitized by Google

que tous ont péché : εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (v. 12). On n'aurait pas si longtemps ni si bizarrement disputé sur ces mots, si depuis saint Augustin on n'avait pas voulu y faire entrer le contraire de ce qu'ils signifient le plus clairement du monde. La conjonction ἐφ' ᾧ mise pour ἐπὶ τοῦτο ὅτι est souvent employée par l'apôtre et toujours dans le sens de « parce que »[1]. L'aoriste ἥμαρτον n'est pas moins clair; il est impossible, comme je l'ai pensé autrefois, de le traduire par le passif « ont été faits pécheurs ». Il a le sens actif et signifie simplement : ont péché, c'est-à-dire la mort est venue sur tous les hommes, parce que tous ont commis aussi des transgressions, en sorte que leur mort arrive non en vertu du péché d'Adam, mais en vertu de leurs propres péchés. Ce πάντες ἥμαρτον exprime donc la réalisation subjective et universelle de la puissance objective du péché. Il faut, en effet, que le péché existe comme péché, c'est-à-dire comme violation positive de la loi, avant de pouvoir produire la mort. On voit donc que, loin d'appuyer la doctrine devenue orthodoxe depuis Augustin, du péché originel, le texte de Paul implique et exprime une doctrine toute contraire.

Ce qui suit immédiatement prouve en toute évidence que nous sommes sur la voie de la pensée de l'apôtre. Les versets 13 et 14 ne peuvent être compris que comme une objection à ce qu'il vient de dire et dont il tient à se débarrasser.

Comment soutenir, en effet, que la mort est survenue à tous les hommes parce que tous ont péché, lorsqu'il est constant qu'avant la venue de la loi (mosaïque) les hommes n'ont pas laissé de mourir? Oui, répond notre auteur, il est vrai que là où il n'y a pas de loi, le péché n'est pas imputé ; oui encore d'Adam à Moïse la mort a régné sur tous les hommes; mais c'est la preuve qu'ils avaient péché réellement, bien que dans une autre forme qu'Adam lui-même. Le péché était présent dans le monde avant la loi de Moïse et y suscitait des transgressions sans nombre, bien que ces transgressions ne

1) Comparez *Phil.*, III 12 ; II *Cor.*, V, 1.

Digitized by Google

fussent pas semblables à celles du premier homme. Toute la réponse de Paul à l'objection qu'il veut réfuter est dans ces mots jetés à la fin de sa phrase : καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ. Où donc était la différence entre la transgression d'Adam et celle de ses premiers descendants? Elle était en cela que ceux-ci n'avaient pas reçu, comme le premier homme en Éden, un commandement extérieur positif. Mais ils n'étaient pas sans loi pour cela. Avant la loi de Moïse et hors d'Israël, les hommes ont toujours eu d'après Paul une loi intérieure, un commandement écrit dans leurs cœurs, γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν (*Rom.*, II, 14 et 15). C'est ce commandement intérieur violé qui les constitue pécheurs non moins qu'Adam, quoique d'une autre manière. Or, cette façon de répondre à l'objection impliquée dans les versets 13 et 14 de notre texte, n'est-elle pas la confirmation éclatante de notre manière d'entendre le ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον du verset 12?

Nous en trouvons une seconde non moins décisive en considérant l'ensemble de ce parallèle entre Adam et Christ. Les lecteurs qui le lisent ayant l'esprit préoccupé par la doctrine traditionnelle, y trouvent une difficulté dont je ne les ai jamais vu sortir à leur entière satisfaction. Dès que l'on tient que nous sommes rendus coupables par le péché d'Adam sans notre participation, il est évident que l'équilibre entre les deux Adam est rompu, et que même (à l'encontre de ce que l'apôtre veut établir), l'œuvre de la grâce est inférieure à celle du péché. En effet, tandis que je suis rendu pécheur et coupable sans ma volonté, je ne puis avoir part à la justice de Christ que par ma volonté, c'est-à-dire par la foi. En d'autres termes, pour se réaliser entièrement, l'œuvre de justice a besoin d'une condition subjective, qui manque dans la réalisation du péché. Nous estimons que c'est là une erreur que la dogmatique a fait commettre à l'exégèse. L'idée qu'il y a péché là où il n'y a eu ni volonté ni loi, est absolument étrangère à Paul. Prenez, au contraire, le ἐφ ᾧ πάντες ἥμαρτον dans le sens actif que nous avons donné, et alors vous avez

Digitized by Google

la condition subjective de la mort du pécheur. Les hommes meurent parce qu'ils ont péché comme ils sont justifiés par ce qu'ils ont cru. A ces mots ἐφ'ᾧ πάντες ἥμαρτον, dans le premier moment, correspondent les mots οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος λαμβάνοντες (v. 17) dans le second. De cette façon, l'inégalité choquante dont nous parlions disparaît, l'équilibre rompu se trouve parfaitement rétabli.

Si notre exégèse est juste, on voit que le texte laisse intacte la question de l'origine du péché. Nous voyons bien que tous les péchés découlent d'un premier péché, mais ce premier péché lui-même, d'où vient-il? Quelle est la cause du péché d'Adam? A cette question, le passage examiné ne fournit aucune réponse.

Il en est un second, II *Corinth.*, XI, 3, qui semble au premier abord nous faire faire un pas de plus; en réalité, il nous laisse au même point. Il est dit là que le serpent séduisit Ève. Cela prouve que Paul admettait l'autorité des premiers récits de la Genèse et croyait au diable, car pour lui le serpent, c'est évidemment le diable. On pourrait donc dire qu'à ses yeux la cause première du péché est dans le diable lui-même. Mais alors pourquoi l'apôtre ne dit-il pas que le péché est entré dans le monde avec Satan et par lui? C'est qu'évidemment, dans sa pensée, Satan a conseillé le premier péché, mais n'en est pas l'auteur. La suggestion du diable a rendu la séduction plus forte, mais le péché a été le produit de la volonté d'Adam, et la question subsiste toujours : Pourquoi le premier homme a-t-il succombé à la tentation? Où faut-il chercher la cause de sa faiblesse et de sa défaite?

3. Nous pouvons aborder maintenant la seconde série de textes que nous avons signalée. Dans les précédents, l'auteur de l'*Épître aux Romains* avait décrit le développement historique du péché; il va nous en expliquer dans *Rom*, VII, 7-24, la genèse psychologique. A l'universalité objective correspond dans sa pensée la nécessité subjective du péché. Sans doute encore ici Paul ne traite pas la question d'origine; il

Digitized by Google

explique seulement comment se produisent les péchés actuels. Mais il est amené à des considérations psychologiques qui pourront nous conduire plus loin.

Ce qu'il venait de dire touchant la loi semblait aboutir à la conclusion que la loi était responsable du péché. Il relève l'objection en disant : « La loi est-elle donc péché ? Loin de là ! mais sans la loi, je n'aurais pas connu le péché. Ainsi je ne connaîtrais point la convoitise, si la loi ne me disait : *tu ne convoiteras point*. Alors, prenant essor sous l'aiguillon du commandement, le péché (puissance) a produit en moi toutes les convoitises. En l'absence de toute loi, le péché est une puissance morte. Jadis, quand j'étais sans loi, je vivais ; mais, le commandement survenant, la puissance du péché prend vie et moi je meurs ; et le commandement, dont le but était la vie se trouve réaliser la mort, car le péché prenant essor par l'effet du commandement me séduit et, par ce commandement même, me fait mourir. »

Tout cela est très clair, nous semble-t-il ! Jadis, quand j'étais sans loi, je vivais ; ce qui veut dire, sans doute : ma vie était simple, sans contradiction intérieure et sans contrainte. C'est la vie de l'enfant avant l'âge de la conscience et de la raison, la vie psychique ou animale dans sa candeur et sa facilité naturelles. Avant d'avoir perçu soit du dehors, soit au dedans, la prescription catégorique de la loi, je ne connaissais pas le péché. Les désirs naturels de la chair ou de la vie animale n'ont été qualifiés moralement de convoitises coupables, c'est-à-dire de péchés, qu'après que la loi m'a eu dit : « Tu ne convoiteras point. » C'est ainsi que l'expansion naturelle de la vie animale devient l'étoffe même dont la volonté humaine, violant la loi, constitue les péchés. La loi fait plus encore ; elle fait vivre, c'est-à-dire réalise la possibilité abstraite du péché, en provoquant en moi toutes sortes de convoitises. Voici une étrange expression : « En l'absence d'une loi, le péché est une puissance *morte* : » χωρὶς νόμου, ἁμαρτία νεκρά (vers. 8). Qu'est-ce que le péché mort ? Je ne crois pas que l'expression soit synonyme de péché latent, car une force

Digitized by Google

latente est une force concentrée, non une force morte ; une force latente est simplement une force non manifestée. Par péché mort, il faut entendre un péché qui n'existe pas encore; c'est-à-dire une possibilité ou virtualité abstraite de péché. Paul ne dit pas, en effet, que le péché, en tant que violation de la loi et partant punissable, préexiste caché dans l'organisme humain; il ne tient pas la chair pour mauvaise en soi. Pas le moindre manichéisme dans sa pensée. C'est la volonté qui commet le péché, et c'est la volonté seule qui le peut commettre. Mais, en fait, cette volonté morale est devancée et prévenue par le développement de la vie animale qui, dans tout être, apparaît la première. Et, dès lors, quand la loi qui est bonne, sainte, spirituelle, arrive, la volonté de l'être moral la reconnaît comme telle, la salue, se sent obligée par elle; mais elle n'en est pas moins impuissante à l'accomplir. « Je ne fais pas ce que je veux, et je fais ce que j'abhorre », dit plus loin l'apôtre (vers. 15) [1]. Rien n'est plus juste. Ainsi éclate dans l'homme un tragique conflit qui va s'aggravant par tous les efforts qu'il fait pour y mettre fin, conflit où périt l'homme naturel divisé et armé contre lui-même et d'où la seule grâce créatrice de Dieu peut faire sortir l'homme spirituel ou l'homme nouveau (vers. 26-24).

Telle est, en gros, cette fine et profonde analyse psychologique, page véritablement lumineuse, la plus moderne comme la plus éloquente que nous ait laissée l'antiquité. Dans l'état actuel de l'homme, le péché jaillit toujours inévitablement de la rencontre de la nature psychique ou animale avec la loi essentiellement spirituelle, et après le péché, la condamnation et la mort. Tout est dans cette antithèse posée par Paul avec tant de vigueur au verset 14 : ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν, ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι.

A cet ordre d'idées s'en rattache un autre plus original et

1) Voyez aussi le verset 18, plus explicatif encore : « Il m'appartient bien de vouloir le bien, mais de le faire, non. »

Digitized by Google

plus surprenant encore : je veux parler du rôle et du but que Paul assigne à la loi. C'était la partie la plus scandaleuse de sa doctrine pour les Juifs de son temps et elle ne l'est guère moins pour les honnêtes gens du nôtre. Dans le dessein éternel de Dieu, la loi avait pour destination réelle non d'amener l'homme à la justice, mais de provoquer et de réaliser le péché, c'est-à-dire d'enclore à la fin l'humanité entière dans la conscience du péché et sous la condamnation. « La loi est intervenue pour faire abonder les transgressions » (*Rom.*, v, 2). Comparez ce que Paul écrit encore aux chrétiens de Galatie : « Quel est donc le but de la loi ? Elle a été surajoutée (à l'économie du plan divin), pour développer les transgressions » (*Gal.*, III, 19, et encore *ibid.*, III, 22 et 23 ; *Rom.*, XI, 32, etc.).

On peut voir d'ici par quel chemin il a été conduit à cette conception étonnante chez un homme d'origine juive et pharisienne. Le contenu idéal de la loi est bien la justice et, par ce côté, elle exprime aussi la condition idéale de la vie heureuse : « Celui qui fera ces choses, vivra. » Mais la loi qui prescrit ainsi la justice est impuissante à la réaliser, à cause de la chair : τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός (*Rom.*, VIII, 3). Cela veut dire qu'il y a disparité et disproportion entre la loi qui est essentiellement spirituelle et la chair qui est d'un autre ordre et d'une autre nature. Plus la loi sera élevée, plus l'idéal qu'elle éveille en l'homme et lui propose sera sublime, plus aussi sûrement, au lieu de produire la justice et la vie, elle produira leur contraire, savoir le péché et la mort. Telle est la donnée de l'expérience morale. La pensée de Paul est d'une incomparable hardiesse. Dans les faits qu'il constate et dans leur enchaînement, il n'hésite pas à reconnaître l'effet d'un conseil même de Dieu. Puisque la loi ne produit et ne saurait produire que la conscience du péché et de la condamnation, il faut admettre qu'elle a été donnée pour cela. L'apôtre est à cent lieues de penser que Dieu ait eu besoin de s'y reprendre à plusieurs fois et de plusieurs façons pour réaliser son œuvre de jus-

Digitized by Google

tice; qu'il ait d'abord essayé de la loi, et que la loi n'ayant pas réussi, il ait eu recours à la grâce. Dieu savait très bien que, proposée à des êtres charnels, la loi ne pouvait que réaliser la conscience du péché, en donnant lieu aux transgressions. Aussi ne lui a-t-il jamais assigné une autre destination, parce qu'il fallait avant tout provoquer dans l'être charnel une crise intérieure d'où l'être spirituel pût sortir. Paul le dit d'une façon générale et absolue dans sa lettre aux Galates : εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἐν νόμῳ ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη. « Si une loi quelconque capable de procurer la vie avait été donnée, alors réellement la justice aurait procédé de la loi » (*Gal.*, III, 21). Cette affirmation de Paul a le caractère d'un axiome; elle est absolue et ne souffre aucune exception. Elle est vraie de toute loi, de celle de la conscience comme de celle du Sinaï; car la raison générale par laquelle Paul l'établit, c'est la forme même de la prescription légale qui fait connaître à l'homme ce qui est bien, mais ne lui donne pas la force de l'accomplir. Aussi bien Dieu la destinait-il essentiellement à un autre rôle, à celui d'une préparation transitoire : elle devait réaliser la conscience du péché pour que pût se former ensuite la conscience de la grâce justifiante. Dieu a enclos tous les hommes pour la désobéissance afin de faire miséricorde à tous (*Rom.*, XI, 32).

Pour nous résumer et achever de bien éclaircir cette étrange notion de la loi, il faut dire que Paul distingue dans la loi deux éléments : 1° son contenu idéal qui est la volonté de Dieu, et qui propose à l'homme la justice comme sa destination véritable; et c'est en pensant à ce contenu idéal que l'apôtre dit toujours que l'Évangile établit ou accomplit la loi au lieu de la détruire (*Rom.*, III, 31 ; *Gal.*, v. 13-15). En ce sens, en effet, elle vise à la vie, ἐντολὴ εἰς ζωήν (*Rom.*, VII, 10). 2° Sa forme extérieure, celle du commandement impératif, le γράμμα qui, venant s'adresser à un être charnel, le rend tout ensemble esclave et pécheur, le mène à la condamnation et à la mort. « La lettre tue » et le ministère de la loi est un ministère de mort, διακονία τοῦ θανάτου (II *Cor.*, III, 6 et 7). Dans ce

Digitized by Google

sens le chrétien, c'est-à-dire l'homme nouveau et spirituel doit être affranchi de la loi comme du péché ; νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου (*Rom.*, VII, 6), et l'autorité extérieure de la lettre vieillie doit être remplacée par la force nouvelle et intérieure de l'esprit. Cette contradiction radicale entre la visée idéale de la loi et son effet réel, prouve que le régime de la loi n'est qu'un moment transitoire dans le plan divin, qu'elle n'est pas son but à elle-même, mais qu'elle mène à Christ, qui est la fin de la loi, τέλος δὲ νόμου Χριστός.

Nous savons maintenant quelle est la genèse des péchés actuels, et dans quelle corrélation fatale se trouvent aujourd'hui pour l'apôtre Paul ces trois termes : *loi, chair et péché*. La dernière question qui se pose à nous est de chercher s'il ne s'expliquait point par la même cause, le premier péché d'Adam. Pourquoi ce péché initial en effet n'aurait-il pas eu la même origine que tous les autres ?

On pourrait faire valoir en faveur de cette assimilation que, dans le point de vue de Paul, il n'y a aucune raison de penser que le péché d'Adam, entrant dans une même série avec les péchés qui l'ont suivi, soit d'une nature essentiellement différente ; qu'il faudrait supposer autrement que la constitution physiologique de l'homme a été modifiée dans son essence par la désobéissance d'Adam, idée dont les épîtres ne présentent aucune trace. Mais ce ne seraient là jamais que des conjectures. L'unique moyen de répondre positivement à cette question est de savoir quelle idée Paul se faisait de la nature du premier homme. Entre les deux textes que nous venons d'examiner, il faut donc en faire intervenir un troisième qui nous éclaire sur ce point, et nous paraît concilier ainsi les deux autres. C'est le texte (*I Cor.*, XV, 45) : « Le premier Adam est venu en âme vivante, εἰς ψυχὴν ζῶσαν, le dernier Adam en esprit vivifiant, εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. L'opposition ici marquée est expliquée nettement dans les versets qui suivent : « Ce n'est pas l'être spirituel, c'est-à-dire celui dont le πνεῦμα est la substance qui apparaît tout d'abord, mais l'être psychique ; ensuite vient l'être *pneumatique*. Pris de la terre,

Digitized by Google

le premier homme est terrestre, le second vient du ciel. Tel a été l'homme terrestre, tels aussi sont les terrestres. Et comme nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste. » Remarquons qu'il s'agit dans le contexte de l'idée de la résurrection et que les explications de Paul, que nous venons de citer, portent sur la constitution respective et originelle des deux hommes qui sont mis en parallèle. Il ne s'agit plus d'une opposition morale comme dans *Rom.*, v, 12, mais d'une opposition de nature et d'essence. Nous trouvons donc ici sur la nature du premier homme le renseignement que nous cherchions. Adam fut une ψυχὴ ζῶσα et, comme l'apôtre explique ensuite cette expression, un être ψυχικός, formant une antithèse avec l'être πνευματικός. Or, nous savons ce que ce mot de ψυχικός veut dire dans la langue de Paul; il est l'équivalent de σάρκινος que nous avons trouvé dans *Rom.*, vii, 14. C'est l'homme animal, l'homme retenu encore dans les liens de la vie sensible. C'est ce que prouve sans réplique un texte de la Ire épître aux Corinthiens. « L'homme *psychique*, dit Paul, ne reçoit pas, ne comprend pas les choses du πνεῦμα de Dieu, car elles lui sont une folie. *Il ne peut les connaître*, parce que ce n'est que spirituellement qu'on en juge » (I *Cor.*, ii, 14). Pour Paul, en effet, la ψυχή, comme le *nephesch* des Hébreux, est le principe vital de la chair et forme antithèse au πνεῦμα, comme la vie de la chair à la vie de l'esprit. Il ne faut pas objecter que l'apôtre connaissait le récit de la Genèse (*Gen.*, ii, 7), où il est dit que Dieu forma l'homme de la poudre de la terre et souffla dans ses narines l'haleine de la vie. C'est à tort, en effet, que les commentateurs out vu dans cette « haleine vivante », la communication du πνεῦμα, au sens où l'entendait l'apôtre. Dans le passage (I *Cor.*, xv, 45 et s.) que nous discutons, il cite en effet ce récit de la Genèse, d'après la traduction grecque des Septante. Mais il l'interprète autrement que l'orthodoxie catholique ou protestante ; car cette haleine de vie, c'est précisément ce qu'il appelle une ψυχὴ ζῶσα, et qu'il met en opposition avec le πνεῦμα ζωοποιοῦν du second

Digitized by Google

Adam. Nous pouvons donc conclure qu'Adam était, comme nous, σάρκινος. Il ne l'était pas devenu par suite du péché; il l'était d'origine et de nature, parce qu'il avait été « pris de la terre », ainsi que Paul l'explique fort bien. On voit combien il est éloigné de l'opinion traditionnelle touchant la spiritualité et la perfection morale du premier homme. Adam, sans doute, pouvait et devait devenir πνευματικός et c'est dans cette vocation finale que consiste l'image de Dieu mise en lui; mais il avait été créé σάρξ et ψυχή. Est-ce à dire qu'il fût mauvais pour cela? Nullement. La vie sensible est légitime dans sa sphère; elle est même bonne à sa place. Car le désir de la chair ne devient mauvais et coupable que lorsque la loi est venue, et que la volonté a donné son adhésion expresse à l'instinct de la chair, c'est-à-dire que l'instinct est devenu acte volontaire et par conséquent moral. Encore une fois, la chair n'a rien en soi de condamnable. Après la création entière et avant la venue de la loi et du péché, Dieu pouvait dire que « tout était bon, » comme on dit d'un enfant à sa naissance qu'il est bien venu, sans pour cela qu'on méconnaisse le développement par lequel il doit passer encore avant d'arriver à l'âge mûr. De même toutes les parties de la création divine pour l'apôtre Paul étaient bonnes et légitimes, sans qu'aucune d'elles fût parfaite. L'état *psychique* devait précéder pour l'homme l'état spirituel. Il fallait passer par l'enfance avant d'arriver à la maturité.

S'il en est ainsi, et nous ne voyons pas comment on pourrait le contester, Paul peut et doit dire d'Adam ce qu'il disait tout à l'heure de nous-mêmes. Avant la loi et sans loi, Adam vivait; sa vie toute instinctive encore s'épanouissait joyeuse, une, facile. C'était le paradis. Mais la loi survenant s'est trouvée violée du premier coup par l'instinct de la chair. Car la chair, dit encore l'apôtre dans un autre endroit, a une loi naturelle qui n'est pas celle de l'esprit : ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται (*Gal.*, v, 17). La loi a donc constitué le premier homme pécheur, comme elle fait nous-mêmes et avec la

Digitized by Google

même nécessité intérieure. Pour lui comme pour nous, elle s'est trouvée faible à cause de la chair. Aussi bien faut-il ajouter que la loi donnée à Adam en son innocence, pas plus que la loi de Moïse ou celle de la conscience naturelle, n'avait pour but, dans le dessein de Dieu, de procurer la vie immédiatement, bien qu'elle fût l'expression de la justice, condition de la vie ; mais positivement de provoquer la transgression et de réaliser la conscience du péché d'où sortirait ensuite l'homme spirituel. La loi est donc le péché et la cause du péché ? s'écriaient à l'envi tous les adversaires de Paul incapables de suivre la profondeur de sa dialectique et de s'élever à son point de vue. Nullement, répondait-il, mais sans la loi, je n'aurais point connu le péché. La loi est bonne, sainte, spirituelle, et c'est parce qu'elle est tout cela qu'elle réalise d'autant mieux en moi l'état intérieur de péché. Ainsi la théorie du rôle de la loi, dans le développement de l'être humain, formulée par Paul ne souffre aucune exception; la plus intime cohérence règne dans tous ses raisonnements et nous pouvons conclure qu'à ses yeux le père des hommes était, par nature, semblable à ses enfants et que son histoire de tout point a ressemblé aussi à la leur.

Nous prévoyons ce qu'on objectera à cette manière de comprendre les textes de Paul sur la question du péché. On dira qu'elle n'est pas admissible, parce que cet apôtre aurait, en définitive, fait ainsi remonter le mal jusqu'à Dieu même. Nous avouons que cette raison nous touche peu; car elle est d'ordre métaphysique et ici nous ne faisons que de l'histoire. Si la difficulté existe, c'est à Paul qu'il appartient d'y répondre, non à nous. Cependant, il nous semble qu'il n'aurait pas de peine à se laver de cette accusation. Est-ce que le péché dans sa théorie, ne reste pas toujours le péché, c'est-à-dire l'acte de la seule volonté de l'homme? Est-ce que le péché, s'il est provoqué par la loi sous forme de transgression, n'est pas simultanément condamné par elle? N'est-il pas toujours pour la conscience et au point de vue subjectif, ce qui ne doit pas être? Enfin y a-t-il un autre système où la loi de responsa-

Digitized by Google

bilité s'exerce plus rigoureuse et plus invincible, où la peine du péché sorte plus nécessairement du péché même? Nos péchés actuels sont aussi inévitables à notre volonté. Qui ne se sent esclave du mal? Or si cette nécessité intérieure à laquelle personne n'échappe aujourd'hui ne détruit pas la vie morale, n'accuse pas Dieu et laisse intacte sa justice, je ne vois plus très bien pourquoi, alors même qu'elle se fût rencontrée chez Adam, elle lui serait une mortelle offense. D'autre part, en expliquant naturellement l'origine du premier péché, la théorie de Paul le ramène toujours à la volonté humaine, jamais à la volonté divine; il n'est manichéen à aucun degré. A Dieu rien de mauvais n'est attribué directement. La chair ou la vie psychique qui se développe la première est bonne; la loi qui vient ensuite est bonne; la rédemption est une œuvre de souveraine justice et la grâce n'a d'autre but que de réaliser la sainteté. Donc toutes les forces primordiales créées par Dieu étaient bonnes. Ce n'est que plus tard, dans la sphère même où doit agir, pour se développer, la volonté de l'homme et dans les complications ultérieures qu'elle amène, que le péché se produit. La nécessité qui le caractérise ne saurait en compromettre le caractère moral; elle est d'un autre ordre que la nécessité physique. Si un problème subsiste encore, c'est celui qui naît des rapports mystérieux de la volonté humaine et de la Providence, du caractère contingent des faits historiques et du plan divin qui s'y réalise, en d'autres termes et pour tout dire, de la coexistence même du Dieu infini et de sa créature finie.

Mais dût cette difficulté métaphysique n'être jamais pleinement résolue, elle ne saurait infirmer les résultats de l'exégèse historique et grammaticale. C'est aux textes de Paul qu'il en faut toujours revenir pour savoir non ce qu'il aurait dû penser, mais ce qu'il a pensé réellement. Or je remarque que l'objection dont je viens de parler, c'est précisément l'accusation perpétuelle dont ses adversaires n'ont cessé de le poursuivre. Sa doctrine du péché et de la grâce était, à leurs yeux, essentiellement immorale et sa théorie de la loi blas-

Digitized by Google

phématoire. On disait aussi qu'il en arrivait à décharger l'homme du péché et à en charger Dieu et que toute sa théologie aboutissait enfin à cet adage : « Faisons le mal pour que le bien en sorte » (*Rom.*, III, 5-8; IX, 18-20; VI, 1; VII, 7.; *Gal.*, V, 13-18). Il a toujours écarté ce reproche avec la plus grande vivacité et a même consacré les trois plus beaux chapitres de sa lettre aux Romains à le réfuter (VI, VII, VIII). Qu'il y ait réussi ou non, nous n'avons pas à en juger ici. Mais le fait que sa doctrine du péché soulève aujourd'hui encore la même objection de la part du même légalisme moral, n'est pas la preuve que nous l'ayons mal comprise ni mal exposée. Nous y trouverions plutôt une confirmation de la justesse de notre exégèse.

(*A suivre.*) A. SABATIER.

Digitized by Google

LE PESSIMISME MORAL ET RELIGIEUX

CHEZ

HOMÈRE ET HÉSIODE

(Deuxième article)[1].

II

Le mythe de Prométhée et de Pandore. — La femme et l'amour. — La gloire.

Cette constatation dramatique de la misère originelle de l'humanité par les poètes primitifs de la Grèce, ne nous autoriserait pas à revendiquer pour eux le renom de pessimisme, si à côté du mal, quelque grand qu'il soit, ils reconnaissaient des remèdes proportionnés et des compensations suffisantes. Les plus optimistes d'entre les moralistes et les philosophes sont obligés d'avouer que la somme des souffrances est considérable ici-bas et que, pour un grand nombre d'êtres, elle l'emporte sur la somme des jouissances. D'autre part, la littérature et l'art en général, ayant besoin, pour réaliser l'idéal, de nous présenter l'homme dans quelque situation extrême, il n'est pas surprenant que de l'œuvre littéraire se dégage, plus encore que du spectacle de la vie, une impression de tristesse et de désenchantement. Lors même que les poètes s'attachent à arrêter nos regards sur des perspectives riantes, à acheminer leurs fables vers une

1) V. t. XIV, p. 168, septembre-octobre 1886.

Digitized by Google

conclusion heureuse, il leur faut, pour saisir l'imagination, des contrastes et pour attirer l'attention, des péripéties variées. C'est-à-dire que la littérature la plus optimiste par ses tendances et par son but se croit obligée de se servir du malheur, de l'erreur, de la faute pour faire apprécier davantage ses rêves d'innocence, de sagesse et de félicité. Ajoutons à cela que chacun de nous porte en lui-même des prédispositions qui lui font colorer en rose ou en noir les objets de son observation ou de ses lectures. Il y a une sorte de sophisme à rendre responsable, ou le monde réel dont l'histoire étale le spectacle sous nos regards, ou le monde idéal créé par les poètes, de certains sentiments que nous y mettons plus qu'ils ne nous les suggèrent. Ce n'est donc pas en cherchant chez Homère et chez Hésiode une source de réflexions mélancoliques sur l'homme et sur le monde, que nous aurons prouvé leur pessimisme ; mais en démontrant que la morale de leurs ouvrages et les croyances religieuses qui en forment le fond, condamnent logiquement l'humanité à la souffrance sans remède efficace, que, lui imposant la faute sans responsabilité réelle, et jetant le trouble dans la conscience, elles essaient en vain de le dissiper par les moyens mis en leur pouvoir. C'est à dégager ces principes, qui mènent au pessimisme par une conclusion logique, que nous consacrons la suite de cette étude.

Il en est un que les théoriciens modernes du système se sont attachés à mettre dans tout son jour, en montrant ses applications variées aux diverses conditions de la vie, en l'opposant comme un ironique défi aux aspirations de l'humanité vers le bonheur. C'est qu'une contradiction inhérente à la nature des choses, change en une source de misères nouvelles, ce qui semble avoir été établi par l'ordre universel pour être le remède de la misère ; c'est que la première phase de l'existence étant représentée par une souffrance, si le génie de l'homme, si l'ingéniosité de la nature fait succéder une phase de jouissance ou tout au moins d'apaisement, l'effort qui a obtenu cette compensation, la générosité appa-

Digitized by Google

rente du sort qui nous en a fait l'aumône, sont la cause d'un mal nouveau, souvent plus grand que le premier et qu'ainsi toute compensation est illusoire. La science qui prétend réaliser le progrès, l'amour qui épanouit l'âme et charme les sens, la gloire qui exalte l'activité et repose de l'effort par la satisfaction du but atteint, la puissance et la richesse qui multiplient les moyens de jouir et diminuent les occasions de souffrir, n'aboutissent le plus souvent qu'à envenimer la blessure de l'âme qu'ils devaient guérir, ou qu'à ouvrir une blessure nouvelle. Il n'y a pas un seul élément de ceux que l'on ferait entrer à priori dans la trame d'une existence réputée heureuse, qui ne contribue pour sa part à développer la douleur[1]. Voilà ce que dit le pessimisme systématique, voilà ce qu'il essaie de démontrer en étalant au regard et l'inanité des efforts par lesquels l'humanité cherche à échapper à la souffrance, et cette fatalité irrésistible du mal qui sous toutes ses formes, prend naissance au sein de ce qui devait être son contraire : *Medio de fonte leporum surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat*[2].

Le génie hellénique a entrevu dès la plus haute antiquité, la génération du mal ou physique, ou moral, par le bien inventé pour mettre un terme à un mal antérieur. Il en a fait un mythe original entre tous, le plus ancien des mythes philosophiques, celui-là en même temps qui, après être sorti des entrailles des Grecs primitifs, a vieilli le moins à travers les âges ; car lorsque la pensée moderne veut revêtir d'une forme poétique le problème de la destinée humaine, elle aime à évoquer encore les figures de Prométhée et de Pandore[3]. Et quoique la subtilité de Gœthe, de Leopardi, de

1) Cette idée est développée systématiquement par Schopenhauer dans les *Aphorismes sur la science de la vie*. OEuvres complètes, v. p. 329 et suiv.

2) Lucrèce, *Nat. Rer.* II, 1133.

3) V. Gœthe, *Prometheus*. Dramatisches Fragment, surtout la dernière scène, sous cette réserve que Prométhée, libre penseur et contempteur des dieux, n'a rien d'antique. E. Quinet, *Prométhée*, Paris, 1838, pèche également contre l'esprit grec en faisant de Prométhée une sorte de christ renversant le paga-

Digitized by Google

Quinet, pour ne nommer que les plus éminents, ne conserve pas toujours à la fable sa signification originaire, il n'en subsiste pas moins entre leurs fantaisies les plus raffinées et la naïveté du vieux drame hésiodique, une parenté réelle et intime. La nation qui possède parmi ses légendes les plus vénérées et les plus populaires cette image saisissante de l'impuissance mortelle à réaliser le bonheur par le progrès, de la contradiction fatale qui fait sortir le mal de ce qui semblait en être le remède, ne saurait être rangée parmi les nations optimistes. Hésiode, dans la *Théogonie* et dans les *Œuvres et les Jours*, l'a fixée par ses traits essentiels et permanents ; la figure du Titan audacieux qui dérobe à la nature ses secrets pour améliorer la condition humaine, et celle de la femme, chef-d'œuvre de grâce trompeuse que les dieux ont donnée aux mortels en apparence pour les charmer, en réalité pour les perdre à nouveau, sont son ouvrage[1]. Le mythe où ces deux personnalités jouent le principal rôle est le complément de celui où est définie la déchéance progressive de l'humanité ; il indique le point de départ de cette déchéance, il en formule la raison d'être[2]. Sa ressemblance avec celui de l'arbre de la science dans la Genèse est manifeste ; Pandore et Ève sont la même personnification. Il y a

nisme. Leopardi, *Histoire du genre humain*, *le Pari de Prométhée* (dans les *Opuscules et Pensées*, trad. A. Dapples). Il est vrai que M. Caro (*Le pessimisme au* XIX^e^ *siècle*, p. 13) a dit de Leopardi : « *que c'est un grave tort à lui d'avoir imaginé, pour les besoins de sa cause, une antiquité de fantaisie et voulu nous persuader que le pessinisme était dans le génie des grands écrivains d'Athènes et de Rome.* » En ce qui concerne les Grecs, on verra qui est dans le vrai, de M. Caro ou de Leopardi, si on veut bien comparer au texte d'Hésiode que nous commentons, le résumé que M. Caro lui-même nous donne de l'*Histoire du genre humain* racontée par le pessimiste italien (ib., p. 63). Il est certain que Leopardi avait lu Hésiode à travers sa propre tristesse ; mais il l'avait mieux lu que M. Caro.

1) Hés., *Théog.*, 510 et suiv. *Op. et D.*, 42 et suiv.

2) Cf. Welcker, *Griech. Goetterlehre*, I, 756 et suiv. Cf. du même, *die Aeschyleische Trilogie*, *p.* 67 et suiv. Sur les rapports du mythe de Pandore avec le récit de la Genèse, v. entre autres Buttmann, *Mythologus*, I, 48 et suiv. et Welcker, *Aesch. Tril.*, 72 et suiv.

Digitized by Google

cette différence que, dans la *Genèse*, Dieu a donné à l'homme la femme sans arrière-pensée mauvaise, sans intention de haine ; tandis que, chez Hésiode, le don de la femme est la revanche des dieux, atteints par Prométhée dans leurs prérogatives[1]. Autre différence plus profonde : Adam n'est qu'un agent en quelque sorte passif des maux que la science du bien et du mal attirera sur lui et ses descendants ; il cède aux charmes de la femme et se laisse tromper par elle. Prométhée au contraire a, de propos délibéré, engagé la lutte contre l'ordre naturel, c'est-à-dire contre les dieux[2] ; en dérobant le feu, par un effort de son énergie intelligente, il a sciemment rompu l'équilibre des forces cosmiques qui, jusqu'alors, écrasaient l'homme. Et si la femme compromet ensuite son œuvre, ce n'est pas faute par lui d'avoir prévu le piège et éventé la ruse des dieux[3]. Prométhée personnifie dans sa fière indépendance, dans ses aspirations aussi vigoureuses que clairvoyantes, le génie de la race humaine en général, celui surtout de la race hellénique ; c'est une figure tout d'une pièce, sans mélange de faiblesse ou d'étourderie. Mais

1) V. Hes., *Op. et D.*, 57 : ἀντὶ πυρός δώσω κακόν ᾧ κεν ἅπαντες τερπῶνται κατὰ θυμὸν ἑὸν κακὸν ἀμφαγαπῶντες. Cf. ib., 82. V. la même idée exprimée plus nettement encore, *Théog.*, 570.

2) *Théog.*, 562. Zeus a refusé aux hommes le don du feu, pour les punir de la ruse que Prométhée avait pratiquée à son égard. C'est pour achever son œuvre d'émancipation que le Titan le ravit.

3) *Op. et D.*, 85. Sur la signification du type de Prométhée, v. Welcker, *Aesch. Tril.*, p. 68. Le savant mythologue insiste sur les différences qui séparent ce pessimisme naïf de ce qu'il appelle les spéculations de Rousseau sur la corruption par le progrès et sur l'affaissement de l'humanité par les influences civilisatrices. En cela Welcker a raison contre Heyne, *De Theogonia ab Hesiodo condita*, p. 147. L'esprit grec ne pouvait juger ainsi l'action de la science et des arts. Ce qui sort du vase de Pandore ce sont du reste les maladies et par suite la mort prématurée (Cf. Hor., *Od.*, I, 3, 25 et suiv.), non tous les maux ; mais l'esprit grec a bien compris que le génie inventif est une cause de souffrances en même temps que de progrès. Sur l'épithète de ἀλφησταί (*inventores*) donnée aux hommes par Homère et Hésiode, v. *Od.*, I, 349 et VI, 8, avec la note de Pierron ; et *Theog.*, 512, où il est dit d'Épiméthée : ὃς κακὸν ἐξ ἀρχῆς γένετ' ἄνδρασιν ἀλφηστῆσι. Tous les passages où cette épithète figure impliquent que l'humanité est vouée au mal.

Digitized by Google

il a un frère qui prend à sa charge les défaillances funestes, celles que la *Genèse* a incarnées dans Adam ; c'est l'imprévoyance d'Épiméthée, qui accueille Pandore et avec elle tous les fléaux ; après les avoir reçus dans sa demeure, il ne sait point se garder d'une duperie fertile en misères ; il n'empêche pas la femme de s'abandonner à la curiosité qui doit déchaîner le mal sur l'univers.

Schopenhauer a fort bien saisi la signification du type de Prométhée, tel que Hésiode l'a conçu et que Eschyle l'a accommodé aux exigences du drame trilogique : « Prométhée, écrit-il, est, à proprement parler, la personnification de la *Prévoyance* humaine ; il incarne le souci des choses à venir, lequel place l'homme au-dessus des animaux. C'est pour cela que Prométhée est doué de la science prophétique ; elle signifie le pouvoir de la prévoyance réfléchie. C'est pour cela encore qu'il procure à l'homme l'usage du feu, qui n'appartient à aucun animal, et dont il fait le fondement des arts utiles à la vie. Mais ce privilège de la *Prévoyance* (*Vorsorge*), l'homme est contraint de l'expier par le tourment incessant du souci (*Sorge*), que l'animal ne connaît pas. Voilà le vautour qui dévore le foie de Prométhée enchaîné. Quant à Épiméthée qui semble avoir été inventé après coup, par déduction, il représente la peine qui suit le mal, la réflexion qui vient derrière l'action (*die Nachsorge*), le salaire propre de la légèreté et de l'étourderie [1]. »

Mais Schopenhauer est moins heureux, lorsqu'il cherche à se rendre compte du rôle que le poète fait jouer à Pandore. J'avoue que tout n'est pas limpide dans cette partie du mythe antique et qu'il faut admettre une lacune assez considérable [2]. Est-ce Pandore qui emporte de l'Olympe, outre les séductions funestes que les dieux ont accumulées sur sa personne,

1) *Parerga*, Einige Mythолog. Betrachtungen, OEuvres comp., t. VI, p. 442.

2) Cf. l'Hésiode de Goettling, au vers 94 des *Œuvres et des Jours*. Nous avons du reste sur ce point un témoignage de Proclus, d'après lequel Prométhée aurait reçu le vase des mains des Satyres et l'aurait confié à Épiméthée avec recommandation de ne pas accueillir Pandore.

Digitized by Google

celui des deux vases où Zeus puisait les maux qu'il envoyait jusque-là aux mortels en y mêlant les biens? Ou Prométhée lui-même, l'industrieux bienfaiteur de l'humanité, a-t-il réussi, après avoir dérobé le feu, à rassembler tous ces maux, et à les emprisonner dans le vase dont il confie la garde à son frère? Le texte actuel d'Hésiode est muet sur la façon dont ce vase est venu dans la maison d'Épiméthée. Ce qui n'est pas douteux, c'est que le nom de *Pandora* est ironique[1] et que ce sont bien les maux, ou, pour être plus exact, les maladies, qu'elle laisse échapper du vase entr'ouvert. Il est d'autant plus singulier que Schopenhauer se soit mépris sur ce point, qu'il aurait trouvé dans le mythe tel qu'il est, une confirmation originale de sa théorie sur la duperie de l'amour. Voici comment il expose ses doutes[2] : « La fable de Pandore ne m'a jamais paru bien claire ; elle m'a même toujours semblé boiteuse et incohérente. Je soupçonne que Hésiode lui-même en avait perdu le sens vrai, quand il lui a donné ce tour bizarre. Ce ne sont pas tous les maux, mais tous les biens que Pandore, comme d'ailleurs son nom l'indique, détient dans sa botte ; lorsque Épiméthée l'ouvre à l'étourdie, tous les biens s'envolent, sauf l'Espérance qui seule nous reste. » C'est en effet de cette manière que des mythologues postérieurs[3] ont transformé la fable de Pandore ; mais en la transformant, ils en ont altéré l'esprit propre, et remplacé l'ironie pessimiste du vieux poète béotien, par un

1) V. *Op. et D.*, 80 et suiv. Pandora est originairement une épithète de Gaïa, la Terre-Mère, appelée aussi Anésidora. Pandore, personnification morale chez Hésiode, est une ancienne divinité de la nature, comme les Titans en général. V. Preller, *Griech., Myth.*, I, p. 76, n. 2, et l'opuscule : *Die Vorstellungen der Alten*, etc., dans les Écrits choisis, édit. R. Kölher, Berlin, 1864, p. 211 et suiv.

2) *Op. cit.*, p. 443. Schopenhauer n'a pas bien lu Hésiode. Chez ce dernier, ce n'est pas Épiméthée qui ouvre le vase, mais Pandore elle-même. Philomène, περὶ εὐσεβ, 130, cite une tradition qui rapporte l'action à Épiméthée.

3) Schopenhauer cite lui-même une épigramme de l'Anthologie et Babrius, *Fab.* 13, edit. Schneider, où Zeus a enfermé tous les biens dans le vase de Pandore.

Digitized by Google

faux optimisme où la morale chrétienne a marqué son empreinte. Pandore, présent funeste, est ornée de toutes les séductions agréables ; les Olympiens se sont entendus à faire de sa personne une merveille de grâce : θαῦμα ἰδέσθαι [1]. Si en outre, ils lui confiaient le vase où Zeus puise les biens, comment le poète pourrait-il l'appeler : *un fléau ravissant de beauté*, un assemblage rusé destiné à tromper les hommes ? Sa parure divine est l'appât qui doit faire accepter du même coup la dot de misère qu'elle emporte avec elle, lui laisser du moins la libre disposition du vase plein de malheurs que Épiméthée détient en son pouvoir. « Jusqu'à ce jour, dit le poète, les générations des hommes vivaient sur la terre exempts de maux, loin des soucis fâcheux, et aussi des maladies funestes qui leur ont ensuite apporté la mort. Mais la Femme ayant soulevé le couvercle du vase, les dispersa, et les hommes furent en proie aux peines lamentables. L'Espérance seule (Ἐλπίς) demeura renfermée dans les profondeurs du vase, sans en franchir les bords et ne s'en envola point ; car Pandore auparavant avait fait retomber le couvercle [2]. » Cette Espérance a été prise à tort par Schopenhauer pour la vertu chrétienne qui fonde la résignation dans le mal présent sur la perspective d'une réparation à venir [3]. Pour Hésiode, et longtemps pour les Grecs en général, *Elpis* est l'attente trompeuse d'un bien toujours fuyant, sentiment irritant plutôt que consolateur, qui, au malheur matériel acharné sur nous,

1) *Théog.*, 581 ; cf. 588 ; et surtout l'expression de κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο ; *ib.* 585. Cf. Welcker, *Gr. Goetterlehre*, I, 767.

2) *Op. et D.*, 90 et suiv. Cette partie du mythe manque dans la *Théogonie* ; était-ce une raison pour que Welcker fût autorisé à voir dans les deux récits une morale différente ? Il est vrai que pour lui la *Théogonie* n'est pas du vieux poète béotien à qui nous devons les *Œuvres et les Jours*. *Aesch. Tril*,, p. 76 et *Gr. Goet.*, 767 et suiv. — Ses arguments ne m'ont pas convaincu.

3) V. la note de Goettling au vers 94 des *Œuvres et des Jours*. Preller, ouv. cit., p. 77, n. 1. et Naegelsbach, *Nachhom. Theol.*, VII, 6, p. 382 où les deux aspects de Elpis devant l'opinion hellénique jusqu'à Euripide sont caractérisés par des textes nombreux. Le Prométhée d'Eschyle dit (252) : *qu'il a mis au cœur de l'homme des espérances aveugles* ; Τυφλὰς... ἐλπίδας.

Digitized by Google

ajoute une sorte de blessure morale. A ce titre, l'Espérance est bien à sa place dans ce vase où sont enfermés tous les fléaux ; et si elle continue d'y séjourner après que tous les autres se sont dispersés parmi les hommes, la signification de ce détail est claire : les maladies, personnifications concrètes et en quelque sorte matérielles de ce que les philosophes appelleront le mal physique, lequel dans une civilisation primitive est le mal par excellence, errent çà et là, frappant au hasard, sans jamais plier à la volonté d'aucune de leurs victimes[1]. Au contraire, la souffrance intime, qui résulte d'une attente toujours déçue, est la forme du mal que chacun de nous emporte avec soi, et dont il est libre de disposer. C'est pour cela que Théognis a pu dire de l'Espérance, à la fois : « qu'elle est la seule divinité favorable demeurée parmi les mortels, alors que les autres sont remontées vers l'Olympe » ; et ailleurs, au contraire : « que l'Espérance et le Danger se valent au regard de l'homme ; que tous deux sont de funestes divinités[2]. » Naegelsbach remarque avec raison que cette façon de concevoir l'Espérance est bien dans l'esprit de la morale et de la religion antique, incapables de lui offrir un fondement assuré dans une réparation transcendante. Cependant la poésie grecque a nettement aperçu l'insuffisance de cette vie devant la conscience. Elle aspire, sans y réussir pendant longtemps, à imposer la nécessité logique d'une félicité idéale qui doit compenser, dans l'infini, l'injustice des misères réelles ; c'est pour cela que l'Espérance est pour ces poètes grecs une personnification double : divinité mauvaise et funeste, lorsqu'ils se la représentent suivant les conditions relatives de ce monde ; génie bienfaisant et consolateur, lorsqu'ils s'élèvent instinctivement jusqu'à l'idée d'une réparation à venir. Celle-ci n'existant encore que confuse et incertaine chez les moralistes primitifs, il

1) Cf. Schmidt, *Rhein. Mus.*, X, p. 333 et suiv. ; et Lehrs, *Quaest. epic.*, p. 225 : *Jovis cura factum est ut femina, antequam spes evolaret, clauderet dolium ; sic igitur malorum jam non habet potestatem, spem sibi habet.*

2) *Théog.*, 1135 et 637. Cf. Naegelsbach, loc. cit., p. 384.

Digitized by Google

n'est pas surprenant que leur logique ait résolu dans le sens d'un pessimisme formel, le problème de la destinée humaine.

Si l'ambition de l'homme qui veut s'égaler aux dieux est la cause du malheur, la légèreté de la femme annulant ses efforts en est l'instrument [1]. Voilà l'idée originale qui, introduite dans la mythologie morale par Hésiode, a été, sous diverses formes, rendue dramatique par Homère dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, et qui domine avec une persistance digne de remarque la littérature hellénique tout entière [2]. La haine de la femme, « ce fléau de beauté », étant un article du *Credo* pessimiste selon Schopenhauer et Hartmann, démontrer leur parenté sur ce point avec les poètes qui sont aussi les philosophes les plus anciens de la Grèce, n'est pas la partie la moins intéressante de notre sujet.

Il n'est pas douteux que, pour Hésiode, Pandore est la représentation de la femme, telle que l'homme déchu de sa félicité première est condamné à la subir. Pandore n'est pas plus la première femme, au sens absolu du mot, que Prométhée ne peut être considéré comme le premier homme [3]. Avant que les dieux et les mortels n'entrassent en contestation

1) Welcker, *Aesch. Tril.*, 74 et suiv.

2) Ce n'est pas ici la place d'un exposé des opinions helléniques sur ce point. Qu'il nous suffise de rappeler Euripide et les poètes de la Comédie nouvelle, chez lesquels la haine de la femme s'est affichée par tant d'expressions violentes ou de satires comiques. Si cette haine est la caractéristique dominante de la morale pessimiste, on se demande comment les Grecs ne seraient pas les premiers pessimistes du monde.

3) Pandore et Prométhée sont des personnifications mythiques, placées en dehors de la chronologie, par conséquent de l'humanité réelle; ce sont des *Démons*. V. notre article *Daemon*, Dictionnaire des Antiquités de Daremberg et Saglio, 11e fascicule, p. 10 et suiv. Mais l'humanité a été par Hésiode lui-même (v. frag. 30 et 31, édit. Gœttling, p. 258) rattachée généalogiquement à Prométhée et à Pandore; ils ont pour fils Deucalion. D'autres fables nous montrent Prométhée fabriquant le premier homme avec de l'argile, et dérobant le feu du soleil pour en faire son âme; voir *Schol. Pind.Ném.*, VI, I et Serv. *ad Virgil. Eclog.*, VI, 42. Une variante curieuse est celle qui fait pétrir l'argile à Prométhée avec des larmes, pour en tirer l'homme. (Paus., X, 4, 3.)

Digitized by Google

à Méconé au sujet de leurs prérogatives réciproques, la femme existait, pareille sans doute, par ses qualités, aux générations héroïques ou fabuleuses ; elle a suivi ensuite le mouvement de la déchéance universelle, et, à chaque phase, elle a perdu un peu plus de ce qui contribuait au bonheur réel de l'homme. Finalement, elle ne garde des charmes de son sexe que la beauté du corps, l'habileté dans les ouvrages d'Athéna, la grâce qui vient d'Aphrodité, le pouvoir d'inspirer les désirs violents, les passions qui *dévorent les membres*[1]. Mais son esprit est plein d'impudence et de ruse ; de ses lèvres, où réside la Persuasion, coulent le mensonge et les discours séducteurs ; le héros de l'Olympe, l'astucieux Hermès, lui a communiqué les charmes de sa voix. Voilà la femme nouvelle, telle qu'elle convient à un état social nouveau ; compagne de l'homme déchu et brouillé avec les dieux, agent de faiblesse et de misère, inventé par les dieux pour assurer, comme par un contrepoids, leurs prérogatives entamées. Le sentiment qu'elle inspire et qui la rend puissante est un enfant de la Nuit, un frère de la Duperie[2] : « Éros, le plus beau d'entre les immortels, brise l'énergie des dieux et des hommes sans exception ; il anéantit dans le cœur et le sens droit et les sages conseils. » Voilà pour la généalogie fabuleuse de l'amour et de la femme.

Leur action dans les choses réelles est d'accord avec ces origines. Parmi les recommandations que Hésiode fait à son frère[3], figure celle de se défier de la femme, de la toilette à l'aide de laquelle elle relève ses charmes, des flatteries habiles

1) *Op. et D.*, 60 et suiv. *Theog.*, 590 et suiv.

2) *Théog.*, 120 ; ib., 224. Hésiode est absolument de l'avis de Schopenhauer : « Les femmes sont persuadées que la fonction de l'homme est de gagner de l'argent, et la leur de le dépenser. » *Parerga*, OEuvres complètes, VI, p. 651. Tout ce paragraphe 379 peut être considéré comme un commentaire inconscient des idées d'Hésiode.

3) *Op. et D.*, 373 et suiv. Le vieil Hésiode ne recule pas devant le terme grossier, pour ne rien dire de plus ; v. notamment l'épithète de πυγοστόλος où l'on a voulu voir la parodie triviale de l'homérique : ἑλκεσίπεπλος.

Digitized by Google

par lesquelles elle sollicite la générosité du mari et provoque la ruine de la maison : « Se confier à la femme, c'est se confier au voleur. » Aussi Hésiode professe-t-il à l'endroit du mariage une opinion toute aussi vaillante que celle de Panurge. La force même des choses l'oblige à s'en occuper ; dans les *Œuvres et les Jours*, il fixe l'âge convenable pour cette union[1] ; il cite la femme entre la maison de ferme et le bœuf de labour, comme un élément indispensable de l'exploitation rurale. Il convient que la conquête la plus précieuse pour l'homme est celle d'une femme honnête, tandis que la femme perverse, gourmande, celle qui sent échauffer ses instincts de luxure durant l'été[2], est le pire des fléaux. Sans tison, elle consume un homme, quelque vigoureux qu'il soit, et le livre à une triste vieillesse. Dans la *Théogonie*, c'est à peine s'il admet que la femme honnête puisse exister[3]. Toutes les femmes sont filles de Pandore, éprises de luxe et de frivolité, bonnes seulement pour dévorer, comme les frelons dans la ruche des abeilles, le fruit des travaux de l'homme. Et Zeus, par une ironie haineuse, ne s'est pas borné à faire à l'humanité ce cadeau de malheur. Il a voulu encore que l'homme ne pût pas s'en passer, car celui qui ne se marie pas est condamné à vieillir tristement dans la solitude, à travailler pour d'indignes héritiers qui guetteront le moment de sa mort[4]. Pour celui qui a la chance d'épouser une compagne vertueuse, au cœur ferme, il y aura dans la vie

1) *Op. et D.*, 695 ; 405 ; 702.

2) *Ib.* 586 : μαχλότατοι δὲ γυναῖκες. Pour μαχλοσύνη (*pellacia*), vice dominant de de la femme selon Homère et Hésiode, cf. *Il.*, XXIV, 30 et fragment d'Hésiode, 41, Ed. Goettling. La sensualité perd même les femmes les plus sages, Hom., *Od.*, XV, 420.

3) *Théog.*, 590 et suiv. La femme honnête est appelée : κεδνὴν... ἄκοιτιν, ἀρηρυῖαν πραπίδεσσιν.

4) *Théog.*, 602 : ἕτερον δὲ κακὸν, c'est-à-dire de ne pouvoir se dispenser du mariage sans conséquences fâcheuses. Caton le censeur avait la même opinion sur les femmes : *Nec cum illis satis commode, nec sine illis ullo modo vivi posse.* Cf. Tite-Live, XXXIV, 2 et suiv. L'esprit romain est d'ailleurs tout autre que l'esprit grec vis-à-vis de la femme et du problème de la vie en général.

Digitized by Google

du bien et du mal à égalité ; si, au contraire, il nous tombe en partage une femme perverse, c'est une douleur de chaque instant qui nous rongera le cœur et rien ne pourra guérir notre blessure. En tout état de cause, la femme est un don funeste, puisque la meilleure ne fait qu'équilibrer un bien par un mal [1] et qu'avec la femme mauvaise, il n'y a point de compensation. Ajoutons, comme un détail caractéristique, que Hésiode souhaite à Persès de léguer son héritage à un fils unique ; tout au plus, avec un égoïsme féroce, lui en permet-il un second aux portes de la vieillesse : « C'est ainsi que la richesse croît dans une maison [2]. » Voilà l'application pratique du mythe de Prométhée et de Pandore à la vie de chaque jour. En dérobant le feu du ciel, emblème pour l'humanité du génie inventif qui, par les métiers, croit embellir la vie et la rendre plus facile, le Titan attire et sur lui-même et sur les mortels qu'il a trop aimés [3], des causes de souffrances auparavant inconnues. Pandore, personnification des charmes de l'amour qui mènent le monde, qui lui procurent les jouissances les plus sûres et les mieux comprises de tous, est l'agent de ces souffrances nouvelles, comme elle est celui des plaisirs ; ces plaisirs mêmes ne sont qu'un piège où la jalousie des dieux entraîne notre faiblesse ; pris à ce piège, nous sommes forcés de confesser notre infériorité devant la nature victorieuse, et la jouissance d'un instant, dont l'appât nous a

1) *Theog.*, 609 : κακὸν ἐσθλῷ ἀντιφερίζει.

2) *Op. et D.*, 376 et suiv. Cf. Plut., *de Frat. Am.*, 6. Il est vrai que Hésiode ajoute, à moins qu'il n'y ait une interpolation : « Même à plusieurs, Zeus peut donner facilement une grande richesse. » Si je ne me trompe, le vers suivant retire cette concession : « Quand il y en a plusieurs, les soucis sont plus nombreux et la dépense est plus grande. » Le passage dans son ensemble manque de clarté. Le philosophe Thalès, interrogé par Solon pourquoi il ne s'était pas marié, répondit que c'était pour éviter les angoisses que causent aux parents les dangers et les malheurs de leurs enfants. L'hellénisme est plein de paroles de ce genre. Cf. Térence. *Adelphes*, I, 1, 43 : *Quod fortunatum isti putant, uxorem numquam habui.*

3) Cette idée est d'Eschyle, mais se dégage naturellement du Mythe d'Hésiode. *Prom. Vinct.*, 123, éd. Blomfield.

Digitized by Google

dupés, est anéantie par une suite indéfinie de maux. Ainsi se vérifie une fois de plus la loi générale de la compensation qui, devant la morale des Grecs, règle les destinées des êtres ; le principe pessimiste qu'un mal est fatalement engendré par le bien contraire et en annule l'effet, n'est, en somme, qu'une des conséquences de cette loi.

Homère n'a nommé nulle part ni Pandore ni Prométhée, quoiqu'il connaisse les Titans et qu'il les loge avec Cronos au fond des enfers, comme les représentants des sombres puissances dont la dynastie des Olympiens a pris la place[1]. Mais Homère n'apprécie pas autrement que Hésiode, le rôle de la femme dans l'ordonnance universelle du monde ; s'il était venu le dernier, on pourrait dire que l'*Iliade* et l'*Odyssée* sont l'application naïve et puissante de la théorie morale, d'abord ébauchée dans la *Théogonie* et dans les *Œuvres et les Jours*. L'œuvre délibérément pessimiste du poète d'Ascra, quoique postérieure à la brillante épopée d'Homère, semble, à plus d'un titre, lui avoir fourni les idées générales et la conception philosophique des choses[2]. Mais si la question de priorité n'est pas douteuse, les ressemblances n'en sont que plus frappantes. Seulement, tandis que les Achéens, les Doriens, les Ioniens, races aventureuses et guerrières, se laissent emporter par le tourbillon de leur activité héroïque, dont le spectacle se réfléchit naïvement dans leurs poèmes, les Éoliens sédentaires, besoigneux et méditatifs, aiment à épiloguer sur les principes et sur les causes[3]. De là le relief qu'ont pris dans leurs traditions légendaires, les mythes moraux, tels que celui de Prométhée et de Pandore, mythes restés à l'arrière-

1) *Il.*, XIV, 278. Cf. Paus., VIII, 37.

2) L'antiquité avait subi cet effet de mirage transposant les deux poètes. Hérodote fait d'Homère et d'Hésiode des contemporains (II, 53); Éphore et plusieurs autres admettaient l'antériorité d'Hésiode. Xénophane le premier soutient l'opinion opposée. V. Aulu-Gelle, *N. At.*, III, 11. Cf. Grote, *Hist. de la Grèce*, trad. Sadous, I, 85.

3) Welcker, *Griech. Gœt.*, I, 734, qui cite encore le mythe d'Ogygès comme dérivé de la même source.

Digitized by Google

plan de l'épopée homérique. Les préoccupations qui se trouvent au fond de ces mythes n'en sont pas moins communes à toute la race hellénique ; d'où la parenté d'idées qui permet d'embrasser sous des points de vue identiques, la morale ainsi que la théologie d'Hésiode ou d'Homère.

Nous avons déjà remarqué, dans un précédent chapitre, la grande place que la loi de compensation obtient chez Homère pour l'explication de l'ordre universel. C'est en vertu de cette loi que la duperie de l'amour, tout au moins des jouissances matérielles décorées de ce nom, est au point de départ de l'*Iliade* ; que nous la retrouvons, mêlée comme un facteur important, à l'action de l'*Odyssée*, et qu'en somme la femme, agent de cette duperie, est dans le monde homérique, aussi bien sur terre qu'au sommet de l'Olympe, une cause de désordre, partant de souffrance. La femme honnête, celle qui a le cœur exempt des passions coupables, est l'exception ; les filles de Pandore, charmeresses perfides et funestes, dominent l'homme de leur influence ; le plus souvent la perversité des unes engendre une torture pour l'innocence des autres[1]. Épouses, mères ou concubines (le terme d'amantes ou de maîtresses ne convient pas à la civilisation héroïque), celles des femmes homériques qui, par leurs qualités, méritent d'obtenir l'estime d'Hésiode, sont généralement des victimes ; celles dont il flétrit les vices, celles qui représentent à ses yeux l'idéal mauvais de leur sexe, sont des bourreaux inconscients et impunis quelquefois. Des deux filles de Léda, l'une est au point de départ de l'*Iliade*, Hélène ; l'autre à la conclusion, Clytemnestre[2]. Celle-là sert d'instrument aux dieux pour allumer la guerre de Troie, celle-ci, quand la guerre est finie, pour précipiter le vainqueur. Des figures à peine ébauchées comme la fille de Chrysés, captive d'Agamem-

1) Outre les exemples qui suivent, cf. Amphiaraüs trahi par sa femme, *Od.* xv, 244. *Il.* xiii, 430 ; et l'aventure de Phénix, *Il.*, ix, 448.

2) V. Clytemnestre et Hélène maudites ensemble, *Od.*, xi, 436 ; pour Clytemnestre, *ib.*, iii, 255 et xxiv, 198.

Digitized by Google

non, ou Briséis devenue la propriété d'Achille [1], n'apparaissent que pour engendrer la diversion entre les Grecs ; par elle les guerriers périssent ou sous les traits d'Apollon ou sous les coups des Troyens. L'Hélène vertueuse de l'*Odyssée*, Pénélope avec toute sa sagesse, n'en est pas moins une cause involontaire de souffrances pour son fils, pour le peuple d'Ithaque et pour les prétendants [2]. L'affreux carnage où ces derniers succombent, est la rançon de sa fidélité inébranlable ; pour que Ulysse retrouve l'amour paisible dans la chambre nuptiale, il lui faut marcher sur les cadavres d'une brillante jeunesse dont la faute était légère en somme ; il ne retrouve la possession de sa femme qu'après s'être couvert d'un sang qui n'avait rien de criminel [3]. Dans le domaine du fantastique, où l'imagination d'Homère transporte les préoccupations du monde réel, Circé, Calypso, les Sirènes représentent l'astuce, la sensualité, la perfidie ; Nausicaa seule personnifie la grâce unie à la vertu. Enfin, dans l'*Iliade* aussi bien que dans l'*Odyssée*, les divinités féminines, comme les mortelles à l'image de qui le poète les a dépeintes, n'exercent guère qu'une action funeste. Jalouses dans la personne d'Héra, lascives dans celle d'Aphrodité, artificieuses sous les traits d'Athéna, les femmes de l'Olympe sont surtout occupées à duper les dieux pour le malheur des mortels, ne pouvant les tromper pour leur propre malheur [4].

Mais la figure qui entre toutes semble avoir été créée par le poète, pour être le résumé de tous les charmes funestes qui entraînent l'homme à sa perte par des chemins semés de fleurs, est celle d'Hélène. On dirait Pandore elle-même, adaptée par Homère à l'action de son épopée [5]. Comme Pan-

1) *Il.*, IX, 339.

2) V. la façon dont l'apparition de Pénélope dans sa beauté égare les prétendants, *Od.*, XVIII, 212.

3) *Od.*, XXI, passim. V. aussi le châtiment des servantes impudiques, *ib.*, 381 et suiv.

4) V. surtout la scène du mont Ida, *Il.*, XIV, 153 et suiv., et le réveil de Zeus, XV, 14.

5) Cette assimilation très juste est de Preller, *Ausgewæhlte Aufsætze*, p. 217,

Digitized by Google

dore, elle a reçu en partage la beauté irrésistible qui fait oublier le devoir et rend capable de toutes les fautes ; et avec la beauté, la dissimulation, la frivolité, les instincts mauvais. On a cité maintes fois la scène des vieillards, sentant à sa vue se réveiller les ardeurs de la jeunesse, et regrettant à peine que Troie périsse pour la cause d'une aussi belle femme [1]. Il est certain qu'on chercherait vainement ailleurs un hommage plus éloquent à la puissance de l'amour, une définition plus énergique des ruses par lesquelles la nature marche à son but par l'union des sexes. Tout le reste dans l'*Iliade* est à l'avenant : Pâris a beau faire preuve de lâcheté dans sa lutte contre Ménélas, de perfidie dans ses rapports avec les Grecs ; il a beau violer ses serments et se couvrir d'opprobre ; au cœur d'Hélène, la passion est la plus forte ; dans un monde où le courage est la vertu suprême, celle en qui se résument toutes les autres et que les femmes mêmes savent estimer, la plus belle se donnera au plus lâche, et cela quelques instants à peine après qu'il a commis devant tous la lâcheté qu'elle avait cependant flétrie d'avance [2]. Il n'est pas jusqu'à la sincérité du repentir d'Hélène, rougissant de ses faiblesses, qui ne serve à rehausser encore le pouvoir mystérieux que, par sa beauté, elle exerce sur les hommes, et qui, par une action réflexe, la pousse elle-même au crime [3]. Elle se décerne les épithètes les plus infamantes, se nommant odieuse, abominable, pleine d'impudence ; elle regrette que la mort ne l'ait pas frappée avant sa faute, qu'elle n'ait pas été ou enlevée par un tourbillon de vent ou précipitée dans le sein des flots. Sur le cadavre d'Hector mort pour elle, elle verse des larmes amères. Et cependant, regardons à la conclusion du poème ;

dans le remarquable article : *Die Vorstellungen der Alten von dem Ursprung des menschlichen Geschlechts.*

1) *Il.*, III, 156. Comment ne pas songer en lisant ce passage à cet aphorisme de Schopenhauer sur l'amour : « L'union des sexes est un piège que la nature nous tend. » (*Memorabilien*, p. 355.)

2) *Il.*, III, 390 et suiv.

3) *Il.*, III, 173, 241 ; VI, 344 ; XXIV, 762. Cf. *Od.*, XXIII, 218, etc.

Digitized by Google

voyons comment le poète a réparti les destinées entre les femmes qu'il a mises en scène. La chienne impudente que la Grèce et l'Asie entière couvrent d'imprécations, qui est forcée de se maudire elle-même, retrouve un époux après le siège qui lui a pris son amant, et avec l'époux une existence opulente que le remords ne trouble guère. Andromaque, Hécube, d'autres encore qui n'ont pas failli et qui comptent parmi les femmes au cœur ferme et vertueux, sont réservées à toutes les amertumes. Frappées dans leurs maris et dans leurs enfants, la fable ne les dédommage en rien de ces souffrances injustes, ne les récompense en rien de leur vertu inutile. Leur sort a été d'enfanter dans la douleur des fils qui tombent pour un amour coupable, d'aimer des maris vaillants qui périssent pour des lâches, d'être torturées enfin par la mort que ni elles ni eux n'avaient méritée et qui est l'œuvre de l'amour.

Lorsque l'on envisage dans son ensemble ce rôle de l'amour dans la poésie héroïque des Grecs, il est impossible de méconnaître que, pour Homère comme pour Hésiode, les satisfactions qu'il procure sont considérées comme peu de chose au prix des douleurs dont il est la cause. S'ils lui accordent un grand pouvoir pour le mal de l'humanité, en revanche ils ne l'estiment guère comme ressource pour le bien [1]. Il est à leurs yeux une faiblesse à peine excusable chez la femme, une abdication honteuse de sa dignité virile chez l'homme [2]. Paris dans l'*Iliade*, Égisthe dans l'*Odyssée*, sont des êtres vils et méprisables, parce qu'à l'amour ils ont sacrifié les grands devoirs de la vie. Le plaisir physique qui en est le but, a

1) Le dédain de la femme et de l'amour est proclamé souvent. V. le discours d'Ajax à Achille. *Il.*, IX, 637; cf. *ib.*, XIX, 57; *Od.*, XV, 20. Cf. les conseils pleins de naïve impudeur que Thétis donne à son fils et la manière dont celui-ci les reçoit, *Il.*, XXIV, 130 et suiv. Platon dira : ἡδονὴ ἁπάντων ἀλαζονέστατον. V. la métaphysique de l'amour chez Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung;* et les extraits qu'en donne M. J. Bourdeau, ouv. cité, p. 82 et suiv.

2) La façon dont Homère a caractérisé Pâris et Egisthe est digne de remarque. V. *Il.* III, 454; XI, 369 et suiv.; XIII, 769: XXIV, 30. *Od.* III, 265 et suiv.; *ib.* IV. 529.

Digitized by Google

quelque chose de bas et de grossier ; ceux qui l'achètent, comme eux, plus cher qu'il ne vaut, semblent frappés par les dieux de quelque folie immense : ils sont des fléaux divins, des monstres dans la nature [1]. On dirait que la naïve philosophie des deux poètes se sent saisie d'un trouble étrange, lorsque dans la question de l'amour, elle rapproche la cause des conséquences. Pleins de dédains pour la femme, en tant qu'elle est un instrument de plaisir, ils la considèrent avec épouvante quand, avec ce plaisir, ils la voient mener le monde. Problème étrange, en effet, plus encore pour la naïveté des premiers âges que pour notre sentimentalité raffinée. La passion d'Hélène provoquant la ruine de l'antique royaume de Priam ! La perversité de Clytemnestre renversant le grand roi au sein même de son triomphe ! C'est ainsi que le nez de Cléopâtre, disposant des destinées du monde, a étonné Homère et Hésiode avant de troubler Pascal, avant d'exercer la pénétration ironique de Schopenhauer. Comme ces deux grands pessimistes modernes, les vieux poètes de la Grèce ont mis dans la balance ce que la femme, objet de l'amour, coûte à l'homme et ce qu'elle lui rapporte ; comme eux, ils ont estimé que la femme et l'amour lui offraient un marché de dupe. C'est pour cela qu'ils se sont bien gardés, comme fait le plus grand nombre des romanciers et des dramaturges modernes, d'assigner l'amour pour but à la vie, de chercher dans les satisfactions de l'amour la meilleure compensation offerte par la nature à notre originelle misère [2]. La

1) Ce sentiment éclate dans les imprécations d'Hector, *Il.*, VI, 280 et suiv. ; Pâris est, comme Pandore chez Hésiode, et parce qu'il a subi l'ascendant de la Pandore argienne : μὲγα... πῆμα, pour Troie et la race de Priam. A-t-on pris garde que Pâris et Egisthe, ces personifications de l'amour fatal et coupable, n'ont point d'enfants avec Hélène et Clytemnestre? L'amour irrégulier est une manifestation de la haine des dieux ; nous aurons à traiter à part cette grande question.

2) Il y a cette grande différence entre Leopardi et Schopenhauer que celui-ci fait de l'amour la duperie suprême de la nature, tandis que le premier y voit le remède unique au malheur. Voir la conclusion de l'*Histoire du genre humain*,

Digitized by Google

grandeur propre de l'épopée héroïque chez les Grecs est d'avoir cherché cette compensation plus haut, de l'avoir placée dans les jouissances idéales de la gloire, inséparables, chez Homère surtout, du contentement, amer plus souvent qu'il n'est doux, que procure à l'âme de l'homme l'action en soi, indépendamment de ses résultats.

Il n'y a pas de témoignage plus éclatant de la générosité du tempérament hellénique, que son ardeur à poursuivre le bonheur par la gloire. C'est la seule aspiration dont ne se lasse aucun des héros mis en scène par Homère, la dernière à laquelle, sous l'influence d'un désespoir violent, tel d'entre eux renonce, la première aussi qui revit, avec une sorte d'énergie sauvage, lorsque ce désespoir cède et se transforme. On peut dire qu'elle fait le fonds même de l'héroïsme, qu'elle constitue son essence[1]. Il y a dans l'épopée homérique des imprécations contre l'amour, des expressions de dédain pour la richesse et les satisfactions qu'elle procure, l'indifférence méprisante pour tous les plaisirs en général. On y chercherait vainement une insulte à la gloire. Être honoré de son vivant, faire durer son nom dans la mémoire des hommes, le léguer à la postérité avec un cortège de grands exploits, voilà l'ambition suprême, voilà le vrai but de la vie[2]. Chez Homère, l'exagération de ce sentiment va si loin que la sublimité en confine à l'absurde. Pour lui, tout ce qui est grand, l'expédition des Grecs, la ruine de Troie, la faute d'Hélène, les souffrances de Pénélope, n'existe que pour fournir aux

trad. Dapples, p. 15. Mais il s'agit là d'un amour idéal où les sens n'ont point de part, de celui-là même que Platon glorifie dans le *Phèdre* et dans le *Banquet* et qui compte parmi les aspirations transcendantes de l'humanité désabusée.

1) Cf. Buchholtz, *Homerische Realien*, III, 2, p. 161.

2) Sur la gloire, élément du bonheur, v. Leopardi, *Dialogue de la nature et d'une âme* (trad. Dapples, p. 41) : « L'excellence dont tu veux me douer pourra bien me servir à acquérir la gloire, mais loin de me conduire au bonheur, elle me vaudra une infortune spéciale, etc. » V. aussi Schopenhauer. *Aphorismen zur Lebensweisheit*, ch. IV, OEuvres complètes, V, p. 373 et suiv.; surtout 415 suiv.

Digitized by Google

aèdes les chants qui en transmettront le souvenir aux âges à venir[1]. La gloire distribuée par la poésie, sa grande dispensatrice, n'est pas la conséquence du mérite ; elle en est la raison d'être. Si Homère n'avait pas dû chanter, Ulysse et Achille auraient pu se dispenser d'être héroïques. Aussi la gloire est-elle le premier stimulant du courage, qui est le devoir par excellence. Au bout du long discours que Phénix adresse à Achille, elle fournit le dernier mot, le seul capable de vaincre une obstination intraitable[2] : « Les Achéens t'honoreront à l'égal d'une divinité. » Si la mort par elle-même est le plus grand des maux, la mort sans gloire est le mal suprême. La seule consolation que Hector offre à Andromaque émue par la perspective de sa perte, c'est que les Troyens, la montrant au passage lorsqu'elle sera veuve, salueront en elle la veuve du glorieux Hector[3]. Quand l'instant fatal est arrivé, c'est-à-dire quand le héros comprend que les dieux l'abandonnent, il se soucie peu de succomber ; mais il ne veut pas mourir sans honneur ; il accomplira encore quelque grand exploit qui fasse parler de lui dans l'avenir[4]. La destinée a laissé à Achille le choix entre une existence longue, pleine de vulgaires jouissances, mais sans gloire, et une courte vie remplie d'honneur en même temps que d'épreuves[5]. Il choisit la gloire avec toutes ses conséquences ; il aime ce qu'elle lui coûte, quoiqu'elle lui coûte cher ; car elle représente à ses yeux le bien suprême, on peut dire le seul bien, puisque pour elle il sacrifie tous les autres.

1) *Od.*, VIII, 580. *Il.*, VI, 358. *Od.*, XXIV, 197.

2) *Il.*, IX, 603 ; cf. VII, 89.

3) *It.*, VI, 441 et suiv.

4) *Ib.*, XXII, 297.

5) *Il.*, I, 352 ; 414 ; XVIII, 104 et suiv. Ce dernier passage était célèbre dans l'antiquité. Socrate se l'applique à lui-même, *Apol.*, 16, pour s'exhorter à mourir. La morale homérique est bien éloquente dans sa simplicité ; un seul mot : ἀρέτη exprime à la fois l'idée de courage, celle de vertu en général et celle de félicité. V. *Od.*, XXII, 322 ; XVI, 45 ; XVIII, 433 ; XIV, 402 ; XIX, 114 et l'expression proverbiale, VIII, 329 : οὐκ ἀρετὰ κακὰ ἔργα. Cf. Buchholtz, *Homer. Realien*, III, 2, p. 122.

Digitized by Google

Même sur la foule des guerriers sans nom, la gloire exerce son attrait. Dans une occasion difficile, Agamemnon a bien soin de recommander à Ménélas de se départir de la dignité royale, d'appeler chacun des soldats par son nom et de les flatter par le souvenir de quelque grand exploit[1]. Pour arrêter les fuyards, Ajax ne sait rien de plus efficace que de faire appel au sentiment de l'honneur, au souci du *qu'en dira-t-on*, cette monnaie courante de la gloire, à laquelle tout le monde peut participer[2]. Quand Achille s'est retiré du combat, c'est-à-dire loin des occasions où se conquiert la gloire, il charme ses loisirs en célébrant sur la lyre l'illustration des héros qui l'ont précédé : c'est encore la passion de la gloire qui le console, après qu'il semble y avoir renoncé[3]. Dans les larmes que verse Ulysse, lorsque l'aède Demodocus célèbre les exploits accomplis devant Troie, le poète n'a pas mis seulement le souvenir douloureux des épreuves passées, puisque ailleurs il déclare que ce souvenir est agréable ; il en fait le témoignage du sentiment à la fois mélancolique et doux qui saisit l'âme généreuse, lorsque, ayant travaillé pour la gloire, il lui est donné de goûter secrètement sa récompense[4]. C'est pour cela aussi que les Sirènes, pour attirer le héros et en faire leur proie, ne trouvent rien de plus persuasif que la promesse de leurs chants, célébrant Troie et ses vainqueurs[5]. La douceur de la gloire pénétrant l'œuvre des Muses, leurs chants sont un remède à la douleur : « Quand quelqu'un a au cœur une souffrance récente et cruelle, si l'aède, serviteur des Muses, célèbre la gloire des anciens héros et les dieux bienheureux qui habitent l'Olympe, tout aussitôt le chagrin est oublié et la souffrance s'évanouit[6] ! »

1) *Il.*, x, 67.
2) *Il.*, xv, 561. C'est le sentiment exprimé par le mot αἰδώς.
3) *Il.*, ix, 189.
4) *Od.*, viii, 521 ; cf. *ib.*, xv, 399.
5) *Od.*, xii, 189.
6) Hés., *Théog.*, 98.

Digitized by Google

L'exemple d'Achille sacrifiant à l'honneur une longue existence de plaisirs vulgaires, nous montre la passion de la gloire portée au plus haut point et le vrai idéal de la vie défini par les traits les plus énergiques. C'est elle qui lui fait renoncer aux combats et c'est elle qui l'y ramène, plus encore que le désir de venger Patrocle : « Je mourrai puisqu'il le faut ; mais tandis que je suis debout, je veux remporter une gloire illustre. » Cette aspiration puissante jusqu'à la férocité prouve que, pour Homère, c'est la gloire qui est la seule sanction efficace des grands devoirs, la seule récompense digne des souffrances endurées avec patience, de la mort bravée avec courage. Mais cette sanction et cette récompense sont de l'ordre idéal et transcendant ; la foi en la gloire est une forme de la foi en la vie à venir[1]. Aux temps de scepticisme, elle en tient lieu ; aux temps de naïveté philosophique elle y achemine[2]. Et l'immortalité de la gloire ne pouvant être que le privilège d'un petit nombre, de ceux-là seuls que les aèdes auront jugés dignes de leurs chants, Homère par là-même déclare que, pour la masse de ceux qui resteront sans nom, la vie est en réalité sans but, et le devoir sans compensation suffisante. C'est en ce sens surtout qu'il est exact de dire avec le poète latin, commentant la morale homérique : *Quidquid delirant reges plectuntur Achivi*[3]. Des peuples entiers s'entredétruisent pour que le nom de quelques chefs résonne un jour, accompagné de la lyre des rapsodes, aux oreilles des hommes. Ceux-là sont l'*ignobile vulgus*, « nés pour manger le fruit de la terre[4] », c'est-à-dire pour n'ob-

1) Leopardi (*Dialogue d'un marchand d'almanachs, etc.*; trad. Dapples) a fort bien dit (et nous ferons de ses paroles d'autres applications à Homère): « La vie que nous appelons belle n'est pas celle que nous connaissons, mais celle que nous ne connaissons pas; la vie future, jamais la vie passée. »

2) V., entre autres, Cic., *pro Arch.*, 9, etc.

3) Hor., *Ep.*, II, 2, 14.

4) *Ib.*, 27 : *Nos numerus summus et fruges consumere nati.* Horace traduit Homère, *Il.*, VI, 142 : οἵ ἀρούρης καρπὸν ἔδουσιν. Simonide avait défini les hommes avec la même concision méprisante : εὐρυόδους ὅσοι καρπὸν αἰνύμεθα χθονός.

Digitized by Google

tenir, en dédommagement de leurs efforts obscurs, que des satisfactions misérables, justement dédaignées par les âmes généreuses. Y a-t-il aveu plus éclatant de l'insuffisance de la vie, quand on la borne aux destinées ordinaires, finies et contingentes? Y a-t-il une façon plus expressive de déclarer que pour justifier l'héroïsme, la conscience du poète a besoin de la gloire, puisque toutes les autres jouissances sont peu de chose en comparaison des efforts, des dangers, des douleurs dont elles sont le prix? C'est une soif ardente de justice, un espoir indomptable de réparation pour les iniquités réelles de l'existence et pour ses déboires immérités, qui ont poussé Homère à se réfugier dans la conception des compensations idéales. Or, cette tendance qui s'accentuera davantage de siècle en siècle chez les poètes et chez les philosophes de la Grèce, est une marque indéniable de pessimisme. Nous aurons à voir plus tard comment Homère, par une intuition de génie, a ouvert à la pensée hellénique les perspectives consolantes où Pythagore et Platon, les enseignements mystérieux d'Éleusis et les leçons de l'Académie, répandront une si éclatante lumière.

J.-A. Hild.

Digitized by Google

UNE

ÉPITHÈTE DES DIEUX DANS LE RIG-VEDA

Une épithète assez fréquente des dieux dans le *Rig-Veda* est l'adjectif, *amûra*, sur la signification exacte duquel les interprètes allemands sont peu d'accord. En effet, tandis que M. Roth le traduit par *irrthumlos*, « qui n'est pas sujet à erreur » *untrüglich*, « infaillible, » MM. Grassmann et Ludwig le rendent généralement par *nicht thœricht* « qui n'est pas égaré, affolé », *weise*, « sage », *einsichtvoll*, « intelligent ».

Chez nous, M. Bergaigne, le seul indianiste qui fasse autorité en pareille matière, ne dit rien de ce mot dans ses *Études sur le lexique du Rig-Veda;* soit qu'il se réserve pour en parler plus tard, soit qu'il n'ait pas fait encore de choix entre les deux traductions précitées.

Nous essaierons de suppléer à son silence en appliquant à la recherche du véritable sens de l'épithète en question une méthode que nous avons employée différentes fois déjà dans la *Revue*.

Amûra n'est pas un mot simple. Il se compose de *a* privatif et d'un adjectif *mûra* auquel MM. Roth, Grassmann et Ludwig donnent de concert le sens de « sot, stupide ». Mais cet accord cesse quand il s'agit d'en déterminer l'étymologie. Pour M. Roth, *mûra* serait en rapport d'origine avec la racine *mar*, « broyer, briser », et le sens étymologique de cet adjectif serait en conséquence « estropié d'esprit » (*geistig gebrochen*).

Digitized by Google

Grassmann, au contraire, y voyait avec M. Bugge, un dérivé d'une racine *mûr*, apparentée à *mûrch*, et signifiant, comme cette dernière, « être raide, engourdi » (*erstarren*). Cette explication est évidemment la bonne : *mûra* se rattache en sanskrit à la même racine qui a donné le participe passé *mûrta*, « séché, durci, matériel, corporel, etc. », et le substantif *mûrti* « chose sèche, solide, épaisse, concrète, » d'où, « forme matérielle, corps, etc. » Comme substantif, *mûra*, devenu plus tard *mûla*, a pris le sens de chose dure et sèche qui sert de base à un arbre, « souche, racine », puis, « fondement, support, principe, etc. » Pour des dérivations significatives semblables, comparer le lat. *stipes*, « tronc d'arbre », et *stipo*, « serrer, durcir », auprès de la racine voisine *stup*, dans *stupidus* (angl. *stop*, « affermir, arrêter », russe *stipi*, « steppe, espace de terre sèche et stérile »); *stirps*, « souche, racine » auprès de *torpeo*, « être dur, engourdi », pour *storpeo*; et le français *bûche*, employé en style trivial dans le sens de stupide.

En grec, *mûra* est représenté avec une rare fidélité par l'adjectif μωρός « sot, stupide, fou ». En latin, nous croyons pouvoir y rattacher d'une manière tout aussi sûre *môra*, « arrêt » (cf. angl. *stop*) *môles* et *mûrus*, primitivement « amas de choses dures et sèches. » L'idée commune à toute cette famille, et par conséquent primitive, est celle de « être sec ».

Or, si nous remarquons d'une part et au point de vue phonétique, qu'une racine *mur*, *mûr*, *mor*, *môr*, ou, avec le lambdacisme, *mul*, *mûl*, etc., peut avoir une série de doublets vocalisés en *a* ou en *â* (comme le prouve *mor* dans le lat. *morior*, et le sanskrit *mûrna*, auprès de la rac. *mar*); d'autre part, et quant aux antécédents de l'idée de sécher, être sec, qu'elle dérive constamment, comme nous l'avons fait voir ailleurs[1], de celle de briller-brûler, nous en conclurons : 1° qu'à la même famille se rattachent encore le gr.

1) *Essais de linguistique évolutionniste*, p. 63, n. 3.

Digitized by Google

μαρ-μαίρω « briller », μαρ-ίλη « braise », sk. *mlâ* (pour *m' l-â*, *mar-â*) et gr. μαραίνω « sécher, faner, flétrir », le sansk. *mer-u* « montagne d'or (dans la mythologie) », *mar-u*, « désert (espace sec et brûlé) », gr. μάρ-μαρος, « pierre dure, marbre, etc. » ; 2° que la véritable généalogie du sens de *mûra* peut être indiquée par les mots suivants : brûlé, desséché, immobile, engourdi, stupide[1].

Nous pouvons maintenant en prendre le sens final sur le vif, pour ainsi dire, dans les citations védiques qui suivent. Dans l'hymne VIII (21, 15) du *Rig-Veda*, le poète dit à Indra : « Jouissant d'une amitié telle que la tienne, ne vieillissons pas à la maison comme des engourdis (ou comme des souches), (aussi) nous asseyons-nous autour de la liqueur du sacrifice. »

(*Mâ te amâjuro yathâ mûrâsa indra sakhye tvâvataḥ ni sadâma sacâ sute.*)

Dans un autre hymne, VIII (45, 23), l'auteur s'adresse au même dieu en ces termes : « Les engourdis et les moqueurs désireux de largesses ne parviennent pas à te tromper ; n'accorde pas ton amitié aux ennemis de la prière (les indifférents et les sceptiques). »

(*Mâ tvâ mûrâ avisyavo mopahasvâna â dabhan mâkîm brahmadviso vanaḥ.*)

Ces passages fournissent déjà d'importants indices pour la détermination du sens exact de *amûra* ; mais les plus utiles à cet effet sont ceux, comme les suivants, où *amûra* est opposé à *mûra* :

(X, 4, 4.)

« O Agni, toi qui es éveillé (d'esprit), nous sommes pareils à des engourdis (ou à des souches), mais toi, ô lumineux, tu connais certes la grandeur. »

1) Les *mûradevas*, c'est-à-dire les dieux *mûras* (ou ceux qui les adorent), dont il est question à titre de démons malfaisants dans trois passages du *Rig-Veda* (VII, 104, 24 ; X, 87, 2 et 14), sont probablement ceux qui brûlent, qui dessèchent, comme *Çusna* et d'autres.

Digitized by Google

(*Mûra amurâ na vayam cikitvo mahitvam agne tvam anga vitse.*)

(x, 46, 5.)

« Les (hommes) engourdis ont manifesté (fait apparaître) le victorieux (Agni), l'inspirateur des grands, l'éveillé (d'esprit), celui qui brise la ville. »

(*Pra bhûr jayantam mahâm vipodhâm mûrâ amûram puram darmânam*).

Nous sommes parfaitement fixés désormais, ce semble, sur le sens de *amûra*, et s'il pouvait nous rester quelques doutes, le fait que cet adjectif est presque toujours une épithète d'Agni, l'intelligent, le savant, celui qui connaît toute chose, les dissiperait. Agni en effet est *amûra*, c'est-à-dire non engourdi, éveillé, intelligent comme il est *kavi*, « entendu », *viçvavid*, « omniscient », *cikitvas*, « éclairé », etc.

L'origine de ces épithètes est, du reste, partout la même. Agni, brillant de sa nature, est par là-même éclairé, voyant, l'idée de voir étant en corrélation constante, à titre de dérivée, avec celle de briller [1] ; et, comme *voyant*, il est *savant* ou *sage*. Le développement du mythe en ce sens s'est fait, comme très souvent, en conformité étroite avec l'évolution significative qu'impliquait le nom principal dont il est revêtu [2].

Les passages où le mot *mûra* est opposé à *amûra* donnent lieu d'ailleurs à une remarque qui peut expliquer quelques faits assez obscurs en rapport avec l'exégèse védique. Dans ces passages, qui sont au nombre de trois, *mûra* (comme l'a remarqué Grassmann, *s. v. amûra*) désigne les hommes (les engourdis) [3] par opposition aux dieux (*amûra*, les éveillés).

1) Voir *Essais de linguist. évol.*, p. 133 et suiv.

2) Voir pour des exemples analogues, *Revue de l'hist. des Relig.*, t. XII, p. 237 et suiv. C'est pour la même raison qu'Agni est appelé *jâtavedas* « celui qui connaît les êtres ». Cf. Bergaigne, *Rel. ved.*, I, 14.

3) J'ai fait voir ailleurs (*Annuaire de la Faculté des Lettres de Lyon*, 1885, fasc. 3, p. 425 et suiv.) que plusieurs des noms de l'homme en sanskrit dérivent, au contraire, de l'idée de leur activité, mais par opposition, en ce cas, à l'inertie des choses immobiles.

Digitized by Google

Or, étant donnée l'identité fondamentale des racines *mar* et *mur* ou *mûr*, on est bien tenté de voir dans les termes si souvent opposés dans le *Rig-Veda* pour désigner les hommes et les dieux, *marta-amrta*, un couple très voisin pour la forme et le sens de *mûra-amûra*. *Marta* a pris le sens de mortel et *amrta* celui d'immortel ; mais est-on bien en présence de l'acception primitive? Pour notre part, nous sommes très disposé à en douter. D'abord, l'idée de la cessation de la vie, en tant que phénomène particulier et déterminé, est, sinon abstraite, du moins indéfinissable et, par conséquent, innomable pour des hommes privés de connaissances scientifiques, tels qu'on peut se représenter ceux de l'époque védique, et, à plus forte raison, leurs ancêtres. La mort les a frappés d'abord par l'immobilité et la rigidité qui en sont les conséquences immédiates les plus caractéristiques. C'est ainsi que le sens primitif de l'allemand *sterben*, « mourir », en rapport étymologique avec le lat. *torpeo* et *stirps*, l'all. *derb*[1], « dur » et *strauben*, « être raide, hérissé », le gr. στέρφος, στέριφας, στερφνιος, « dur », etc., est très probablement « être raide, immobile ». Le rapport du sk. *mûr*, « être immobile », avec *mâr*, « mourir » ; de *mûr-ta*, « durci », avec *mr-ta*, « mort » ; de *mûr-ti*, « chose solide, matière, corps », avec *mr-ti*, « la mort », semble bien indiquer qu'il en a été de même en sanskrit, autrement dit, que *mar*, mourir, dérive pour le sens de *mar*, « être, sec, dur, immobile, etc. ».

S'il en est ainsi, on s'explique que des formes de participes passés comme *mar-ta*, *amr-ta*, aient pu désigner primitivement les hommes et les dieux, non pas comme mortels et immortels (*marta* et *amrta* ne pouvant signifier proprement que les morts et les non-morts), mais bien les engourdis, les lents (comp. *mûra*), ou peut-être les incorporés, les épais (comp. *mûr-ta*, *mûr-ti*) et les éveillés ou les subtils[2]. Par là,

1) Pour le rapport étymologique de *sterben* et *derb*, voir mes *Essais de ling. évol.*, p. 400.

2) Même explication pour le gr. βροτός et ἄμβροτος, où la racine correspond à

Digitized by Google

l'adaptation du sens à la forme grammaticale devient régulière et l'on se rend compte de l'origine des idées de mortalité et d'immortalité qu'on ne peut guère se représenter comme primitives. Qu'on ne se méprenne pas cependant sur notre pensée. Il est de toute évidence que *marta* et *amṛta* ont pris le sens de mortel et immortel; tout ce que nous voulons faire entendre, c'est que ce sens est probablement métaphorique et, par conséquent, secondaire, eu égard aux acceptions propres et primitives de *raide* et de *souple*, au physique et au moral.

Nous ajouterons à ces remarques quelques considérations plus générales.

A voir les divergences des interprètes, il est de toute évidence que ni la lumière qui se dégage du contexte, ni le sens étymologique *prochain* et *habituel* des mots difficiles, ne suffisent à une explication sûre des hymnes védiques. Le seul moyen de parvenir jamais à les élucider complètement, réside à notre avis, dans une étude à la fois plus profonde et plus large qu'on ne l'a fait jusqu'ici des tenants et des aboutissants, et par là des antécédents et des origines lointaines des expressions qui restent obscures. Seulement, l'emploi d'une pareille méthode exige le sacrifice de certaines idoles dont le culte traditionnel est encore généralement en honneur. Nous voulons parler surtout du dogme de l'individualité *a principio* des racines indo-européennes. Tant que ce préjugé que, ni la logique ni l'observation des faits ne justifient, et dont l'influence stérilise le champ de la linguistique et de la mythologie, restera en vigueur, rien de définitif ne s'accomplira en matière d'exégèse védique.

PAUL REGNAUD.

celle qui est dans *marta-amṛta*. Pour θνητός-ἀθάνατος dont l'étymologie est douteuse, on ne peut que s'appuyer sur l'analogie des couples précités.

Digitized by Google

LE CHRISTIANISME CHEZ LES ANCIENS COPTES

(*Deuxième article*)[1].

III

L'étude de l'antique religion égyptienne montre que la vallée du Nil partageait le sort général du monde à l'époque où le christianisme commença de faire entendre ses prédications. Les croyances superstitieuses y étaient aussi abondantes que nulle part ailleurs ; mais elles étaient d'un ordre supérieur, si je puis ainsi parler. Depuis longtemps déjà, l'Égypte avait laissé derrière elle, si elle les avait jamais connues, les formes de superstition fétichiste et elle en était arrivée presque au même point que les modernes populations occidentales. On a déjà vu dans les paragraphes précédents qu'elle était parvenue aux formes supérieures et déifiques de la superstition. Ses dieux ne faisaient pas difficulté de parcourir sa vallée pour veiller à l'observation des lois, venir au secours des faibles et punir les méchants ; d'innombrables génies, dans les airs et sur la terre, accompagnaient les défenseurs du bon ou du mauvais principe. C'étaient deux armées rangées en bataille, toujours prêtes à en venir aux mains : compagnons d'Horus, défenseurs d'Osiris ou du bon principe ; compagnons de Set, propagateurs et défenseurs du mauvais principe dans

1) V. t. XIV, n° 3, p. 308 à 345.

Digitized by Google

tout l'univers. Ils pouvaient à l'envi, comme leurs chefs, se métamorphoser en toutes les formes qu'ils voulaient, devenir tour à tour hommes, crocodiles, lions, serpents, etc., conservant sous chacune de leurs métamorphoses leurs vertus particulières, selon qu'ils appartenaient au bon ou au mauvais dieu. C'étaient ces bons génies que l'on se rendait tout d'abord propices ; ces mauvais génies, que l'on écartait par des prières et des offrandes ; car ils se mêlaient à tous les actes de la vie, même la plus commune. Leur influence se manifestait même pendant le sommeil, et les songes jouaient un grand rôle jusque dans les actes les plus importants de la vie politique. La maladie ou la santé étaient leur œuvre, et il ne fallait pas moins que la statue du dieu Khons pour rendre la santé à Bentresh, fille du prince de Bakhtan. Les légendes religieuses reflétaient cet état de la pensée égyptienne, et de là vint cette vénération superstitieuse du peuple pour certains animaux, vénération que si longtemps on a prise à tort pour l'expression exacte de la religion égyptienne. Selon leurs effets bons ou mauvais dans l'économie générale de la vie humaine, les animaux avaient été rangés parmi les possessions du bon ou du mauvais principe, et il fallait la vertu toute-puissante des incantations magiques pour se les rendre favorables ou pour s'en garder.

Le christianisme, en s'implantant en Égypte, ne détruisit point les génies populaires ni les dieux d'un ordre plus relevé qui se mêlaient à la vie du peuple. Comme le panthéon romain s'était ouvert aux dieux étrangers de toutes les nations, le cycle de la mythologie populaire égyptienne s'accrut et reçut en son sein les myriades d'esprits bons et mauvais auxquels croyait le christianisme. Loin de vivre mal ensemble, les anciens et les nouveaux génies se trouvèrent de prime abord dans la plus parfaite conformité de destination et d'habitudes. Tous les génies de l'ancienne Égypte s'étaient rangés dans une double catégorie, les bons ou les mauvais, les serviteurs du bon ou du mauvais principe ; les compagnons d'Horus vengeur de son père Osiris, l'Être bon, les compagnons de

Digitized by Google

Set, l'adversaire d'Osiris et son bourreau. De même, dans le christianisme, les Esprits ou Anges étaient rangés sous une double bannière : les uns étaient demeurés fidèles à Dieu, les autres s'étaient révoltés contre lui et avaient suivi le parti du plus brillant d'entre eux, Lucifer. Ce Lucifer avait un nom qui est plus connu, Satan. Et comme on l'a pensé, non sans quelque apparence de raison, Satan est le même nom que Set ; il est aussi de même origine. De chaque côté il y avait émulation ; chacun s'évertuait à servir le roi sous la bannière duquel il s'était enrôlé, et le champ de bataille sur lequel ils se rencontraient le plus souvent était la pauvre humanité. D'après l'antique légende osirienne racontée par le pseudo-Plutarque, auteur du traité de *Iside et Osiride*, c'est aussi parce que l'Être Bon par excellence, Osiris, enseignait aux hommes la vertu avec les arts de la civilisation, que le méchant Set résolut de le tuer par trahison. Avant que ne se fût élevé entre eux ce désaccord, ils vivaient en bonne intelligence, comme les Anges dans le ciel. Il est évident que jusqu'ici les deux religions présentent d'étranges ressemblances. Cependant il faut en noter une plus grande encore. Osiris, pendant sa vie, ne semble pas avoir eu de compagnons proprement attachés à son service ; dans la salle du banquet où Set l'enferma dans le coffre, personne ne vint à son secours, tandis que son adversaire était entouré d'aides vigilants. Cependant, dans la lutte qui suivit sa mort et qui le vengea, lorsque le fils qu'Isis avait conçu de son frère mort fut devenu grand, il s'adjoignit des compagnons pour la lutte terrible qu'il allait entreprendre. Ces compagnons sont nommés dans la mythologie égyptienne les compagnons d'Horus, les *Shesu-Hor*. Désormais ce n'est plus Osiris, qui repose dans sa gloire, c'est Horus qui représente et défend le bon principe. De même dans la doctrine chrétienne sur les Anges, après la défection qui eut lieu dans le ciel, comme Dieu ne pouvait descendre jusqu'à combattre avec l'une de ses créatures, même pur esprit, Michel se présenta pour combattre Satan, et au cri de : Qui est semblable à Dieu (Mikaël),

Digitized by Google

il livra bataille à Lucifer et le précipita dans les enfers. Dès lors, Michel fut reconnu chef de toutes les milices célestes, c'est-à-dire de tous les esprits restés attachés à Dieu, au bon principe ; il devint l'adversaire acharné de Satan, comme Horus de Set. Il le poursuivait en tout lieu. Comme Horus avait combattu Set changé en crocodile, Michel combattait Satan métamorphosé en dragon, et lui faisait subir le même sort : l'art populaire ou religieux représentait Horus, monté sur deux crocodiles ; Michel était représenté foulant aux pieds le dragon : c'était toujours Set, ou Satan, le vaincu. La parité est donc parfaite entre les deux. Aussi je suis étonné que l'on ait essayé de reporter la légende d'Horus sur un autre personnage fort vénéré en Égypte : saint Georges. Saint Georges jouit en effet de très bonne heure d'une immense popularité chez les chrétiens de la vallée du Nil ; mais il ne la dut qu'aux légendes dont on le fit le centre, légendes fort variées où on ne le voit pas cependant combattre de dragon [1]. La méprise vient de ce que le cavalier qui combat le dragon a été pris pour lui ; mais Michel est toujours représenté dans les œuvres coptes comme un brillant officier de l'armée impériale, armé d'une épée flamboyante dont il menace Satan et sa famille.

Cette ressemblance entre Horus et Michel fut certainement cause de l'immense popularité dont le dernier jouit en Égypte. Dès les premières œuvres coptes, il joue un rôle des plus brillants. C'est presque toujours lui qui descend du ciel pour fortifier les martyrs pendant leur combat, qui les ressuscite, qui leur annonce le bonheur final avec la couronne impérissable : quand Jésus-Christ lui-même daigne descendre, il se tient respectueusement et fidèlement à son côté. Rarement, Gabriel et Raphaël sont employés dans le même rôle.

1) Je puis appuyer cette idée par la vie même de saint Georges, conservée en copte, ainsi que par les dix miracles ou récits légendaires dont on la fait suivre. Je n'y ai pas rencontré la moindre mention d'un semblable combat. Georges ne combat que les ennemis du roi.

Digitized by Google

Dans la vie des moines, ce rôle est moins brillant ; mais il faut dire que les moines ne semblent pas avoir eu grande dévotion pour un ange pris en particulier, ou même pour un archange. Quand ils font intervenir un agent purement spirituel, c'est toujours l'*Ange de Dieu* ; mais ils ne le désignent pas par son nom. Cependant cette absence n'est qu'une absence pour ainsi dire officielle. Si les noms de Michel, de Gabriel, de Raphaël, ne figurent pas fréquemment dans les vies des grands moines, les moines, en général, ne se privèrent aucunement d'un commerce des plus intimes avec ces grands archanges, surtout avec Michel. Leur imagination fertile créa de toutes pièces tout un cycle de légendes dont Michel est le héros. Le nombre de ces légendes est prodigieux et les moines qui en furent les auteurs ne mirent aucune borne à leur fantaisie. Avec la tournure d'esprit qui leur était familière, le plus petit événement de la vie la plus prosaïque leur fournissait un sujet de conte. Il ne se bâtissait pas une église sous le vocable de l'un des archanges, qu'on ne lui attribuât une origine merveilleuse et qu'on n'en fît un récit des moins véridiques, mais des plus accommodés au goût de l'Égypte pour le merveilleux.

Le cycle de Michel est, à ma connaissance, le plus varié ; cet archange était sans cesse en mouvement, tantôt en guerrier, tantôt en batelier, descendant sur sa barque aérienne jusqu'au fond des enfers, trempant son aile dans les lacs de feu et en retirant les damnés. S'il rencontrait Satan sous la forme d'un dragon, il le coupait en morceaux, comme Set avait fait d'abord à Osiris, et comme Horus devait faire à Set dans la légende primitive : les morceaux du dragon, lancés par Michel, tombaient sur dix villages et les écrasaient. Le portrait de Michel était une sauvegarde contre Satan, comme les statuettes d'Horus contre tous les mauvais génies. D'après les légendes coptes [1], il dut y avoir un moment où tout fervent

1) J'ai réuni et traduit un certain nombre de ces récits : ils paraîtront, j'espère, prochainement.

Digitized by Google

chrétien en Égypte devait avoir son tableau de l'archange. Il est le seul : preuve évidente que son rôle avait été greffé sur celui d'Horus ; car on ne comprendrait pas que Gabriel et Raphaël n'eussent pas été traités de la même manière, si, comme eux, Michel était une importation purement chrétienne.

Raphaël, Gabriel et Uriel eurent cependant, eux aussi, leur cycle de légendes, nouvelle preuve que, pour le peuple d'Égypte et pour les moines, les écrits apocryphes avaient la même valeur que les livres insérés dans le canon authentique. Même dans les *Actes* des martyrs, Uriel joue un certain rôle. Ces quatre grands archanges sont les seuls dont le rôle soit distinct. Quant aux autres anges, ils ne comptent guère. La hiérarchie céleste, dont on trouve la liste dans les Épîtres de saint Paul, était inconnue en Égypte. Les chérubins et les séraphins sont mentionnés quelquefois, mais très rarement. Ils étaient connus par les passages de l'Ancien Testament où se trouvent ces noms. Quant aux puissances, aux vertus, aux trônes, aux principautés et aux dominations, on n'en trouve les noms que dans les passages où saint Paul en parle. Ils furent toujours profondément ignorés du vulgaire. Il fallait déjà avoir une certaine science pour connaître les séraphins et les chérubins ; on s'en tenait aux anges et, sous ce nom, l'on rangeait tous les esprits. Les archanges n'étaient pas un ordre spécial, c'étaient simplement des chefs de bataillon, les commandants des milices célestes, et Michel était le général en chef. Comme je l'ai dit, quand un esprit quelconque intervenait, c'était l'*Ange de Dieu*, l'*Ange du Seigneur*, dénomination prise de l'Ancien Testament. Il est impossible de savoir si les Coptes en faisaient une dénomination personnelle, ou simplement générique. Ce qu'il y a de certain, c'est que cet *ange du Seigneur* était terriblement occupé. Il n'y avait pas un moine qui ne l'eût à son service et vers lequel cet ange ne dût descendre au gré des moindres caprices. Il ne fallait pas moins que toutes les qualités attribuées aux esprits pour lui permettre de remplir sa tâche.

Digitized by Google

Chez le peuple juif, il n'avait que rarement à intervenir dans les choses humaines ; chez les moines, il était toujours mis en réquisition et n'avait pas un moment à perdre.

Ces exemples montrent déjà que les chrétiens d'Égypte vivaient dans une atmosphère à part, je veux dire dans le merveilleux le plus incroyable. La crédulité du peuple était si grande que le plus petit fait de la vie journalière prenait une apparence merveilleuse, grâce à la facilité extraordinaire de l'imagination enfantine de la race égyptienne. Les moines étaient encore plus friands des prodiges les plus insensés. Dans leurs récits, ils firent de l'emploi du merveilleux une qualité littéraire ; ils ne pouvaient raconter la plus petite chose sans l'orner de circonstances tenant du prodige. Les maladies étaient toutes des possessions du diable, en vertu de la croyance que les anges du mauvais principe, de Set ou de Satan, n'avaient rien de plus cher que de nuire à l'homme ; les phénomènes physiques étaient des pièges de Satan ou des inventions diaboliques ; les pensées les plus humaines n'étaient que des suggestions de l'esprit mauvais. Si quelque homme les contredisait, c'était Satan, ayant pris la forme humaine ; s'ils rencontraient une femme, c'était encore Satan ou sa fille, car il y avait des diables mâles et femelles, comme je le dirai plus loin. L'état de faiblesse corporelle dans lequel devaient les entretenir des macérations et des privations souvent exagérées, les prédisposait aux hallucinations les plus baroques ; ils commençaient d'abord par se dire que telle ou telle chose pourrait bien leur arriver, ils s'imaginaient ensuite qu'elle leur arrivait et finissaient par croire qu'elle leur était arrivée.

La vie de Pachôme renferme plusieurs traits de ce genre où l'on saisit admirablement cette gradation. Tout jeune encore, Pachôme, selon l'auteur de sa vie, sans connaître le nom du Christ, refusait d'adorer les idoles et de prendre part aux festins qui suivaient les sacrifices que ses parents faisaient offrir dans un temple situé au bord du fleuve et dont les principales divinités étaient les habitants des eaux, pois-

Digitized by Google

sons ou crocodiles. Cette conduite lui attira des reproches de ses parents et sans doute aussi de ses voisins et des habitants de son village. Ses parents possédaient un petit bien qu'ils faisaient cultiver par des ouvriers. Un jour, on remit au jeune Pachôme une marmite pleine de viande, et on lui dit de l'aller porter aux ouvriers qui travaillaient dans les champs. Le jeune garçon, selon la coutume de son pays, plaça la marmite sur sa tête. Mais à peine fut-il hors du village, qu'il se vit entouré d'une foule de démons sous la forme de chiens qui aboyaient après lui et qui lui causèrent une grande frayeur ; il souffla sur eux, et les démons disparurent. Il est évident que seule l'imagination de Pachôme enfant dut prendre les chiens pour des esprits : quiconque a voyagé dans la Haute-Égypte sait qu'on ne peut traverser un village sans avoir sur ses pas toute une meute de chiens hargneux. Plus tard, quand Pachôme fut converti, les esprits devinrent des démons, et quand il racontait ce trait de son enfance, Pachôme croyait fermement avoir été en butte à la jalousie des démons, ainsi que le témoignent les réflexions dont il accompagnait son récit. A peine échappé aux chiens, Pachôme fit la rencontre d'un vieillard qui le connaissait sans doute et qui avait entendu parler de sa répugnance à accompagner ses parents au temple. Le vieillard lui en fit des reproches que Pachôme ne goûta pas. Plus tard, le vieillard devint un Satan, comme l'on disait, et Pachôme racontait n'avoir eu qu'à souffler sur lui pour le faire disparaître. Après sa conversion et dans la première ferveur de sa dévotion, Pachôme se livra à une abstinence très sévère et qui serait impossible en tout autre pays que l'Égypte ; il eut des hallucinations vraiment extraordinaires. Sa maison tremblait, croyait-il, toutes les fois qu'il se mettait en prières ; s'il faisait une génuflexion ou se mettait à genoux, il croyait voir la terre s'entr'ouvrir devant lui ; s'il se mettait en devoir de prendre sa légère nourriture et disposait son pain devant lui, il voyait toute une troupe de femmes nues qui venaient s'asseoir à ses côtés, manger avec lui et lui faire mille agaceries. Quand il

Digitized by Google

racontait ces traits et une foule d'autres dont je citerai quelques-uns bientôt, Pachôme croyait fermement que tout cela lui était arrivé, et qu'il avait eu les visions merveilleuses qui remplissent sa vie. Il n'était pas le seul : ses moines le croyaient aussi, on le croit même de notre temps. Schnoudi, qui avait un tempérament plus vif et une plus grande connaissance du cœur humain, se servit de cette prédisposition de sa race pour se faire de son vivant toute une légende vraiment fort curieuse à étudier. Mais lui, le plus souvent, il ne croyait pas sans doute ce qu'il racontait ; il se contentait de le faire croire. Ses hallucinations étaient dangereuses, voulues ou non voulues ; si quelqu'un se présentait à son monastère, un magistrat par exemple qui, sur une plainte des moines, venait remplir son office, et qu'il prît fantaisie au terrible moine de déclarer que c'était Satan en personne avec ses séides, le malheureux magistrat, malgré les insignes de sa charge, était tout à coup jeté à terre et bâtonné d'importance par Schnoudi lui-même ; il n'échappait qu'à grand'peine.

L'esprit des chrétiens d'Égypte ne recula jamais devant un prodige quelconque, si mesquin fût-il. Qu'importait en effet que l'on en attribuât à Dieu un de plus ou de moins ? Une fois la possibilité du miracle admise, les Coptes ne se demandèrent pas si tel ou tel acte était bien digne de Dieu, si on le pouvait faire agir de telle ou telle manière dans telle ou telle circonstance, sans profaner la pure notion de la divinité et sans commettre le plus horrible sacrilège ; ils ne voyaient pas si loin et ne faisaient pas de si profondes réflexions. En Occident, le christianisme a entouré le miracle de certaines conditions sans lesquelles la théologie déclare que le miracle ne peut avoir lieu. Par exemple, Dieu ne fait pas de miracle pour arriver à un but mauvais, pour perpétrer une vengeance ou un crime ; le thaumaturge doit être habituellement un homme d'éminente sainteté. En Orient, rien de tout cela n'est requis ; les actions les plus ridicules, par conséquent les moins dignes de Dieu, lui sont attribuées sans scrupule ; au

Digitized by Google

contraire, plus la chose est baroque, petite, mesquine, plus la bonté de Dieu paraît grande ; on exige tout de lui parce qu'on le traite sans ce respect plein de tremblement dont nous entourons la divinité.

Cette habitude du merveilleux passa de la vie ordinaire dans la littérature : la vie d'un moine, si célèbre et si vertueux qu'il eût été, n'aurait eu aucune chance de succès si l'on s'était borné à raconter ses actions telles qu'il les avait faites. En partant de ce principe que toutes les actions d'un saint homme doivent être saintes et extraordinaires, on en vient tout naturellement à mettre le merveilleux dans les choses les plus ordinaires de la vie. Ce fut jadis un moyen de faire un poème épique selon toutes les règles de l'art : sous ce rapport, les compositions des auteurs coptes ressemblent beaucoup aux poèmes épiques. Le poète, comme Virgile ou Torquato Tasso, ne croyait évidemment pas aux actions qu'il prêtait aux dieux, aux déesses ou aux génies qu'il mettait en scène : les Coptes n'y croyaient pas davantage tout d'abord ; ce n'était que plus tard que l'œuvre de leur imagination leur semblait avoir été réelle. Les générations suivantes n'ont pas hésité un seul instant à tout admettre, et les Occidentaux, grâce aux moines grecs ou latins, ont longtemps vécu des imaginations poétiques et merveilleuses des auteurs coptes. Il n'est cependant pas possible de douter qu'il en ait été ainsi, car assez souvent le même fait est raconté de deux manières différentes, et l'on peut prendre l'auteur en flagrant délit de composition merveilleuse. Ainsi Schnoudi, dans ses œuvres, avoue qu'il ne sait comment, d'un coup de bâton, il a tué un moine ; car souvent il a donné des coups de bâton sans que ses moines en aient été assommés. Mais si l'on prend le récit de sa vie, l'on trouve que le moine a été foudroyé par Dieu. De même, Schnoudi, comme je l'ai dit, assomme deux adultères et les fait enterrer ; l'auteur de la vie raconte que la terre s'était entr'ouverte pour engloutir les coupables. Je pourrais citer une foule d'autres exemples semblables ; ceux-ci suffiront amplement.

Digitized by Google

Je n'ai parlé jusqu'ici que de l'armée céleste et du merveilleux pour la bonne cause et le bon principe, si je puis m'exprimer ainsi ; mais ce n'est pas le seul. Il y a tout le côté démonologique et ce n'est pas le moins extraordinaire. Satan, précipité du ciel par la victoire de l'archange Michel, était censé avoir roulé jusqu'au plus profond des abîmes ; mais lorsque nous parlerons des enfers, nous aurons beau chercher, nous ne l'y trouverons pas. C'est que d'après la croyance populaire des Coptes, il n'y était pas. Privé de son pouvoir céleste, chassé du ciel, Satan n'en était pas moins resté de nature spirituelle, je dirais même de nature divine comme l'antique Set ; il avait le génie du mal, c'était sa raison d'être et, s'il ne se fût pas occupé à persécuter la race humaine, à lui susciter mille maux, et finalement à la damner, il n'eût pas eu besoin d'être. Quant à le damner lui-même, on n'y songea jamais, parce que jamais on n'avait damné Set. On lui donna un royaume à part, une cour, un palais ; mais on ne prit aucunement soin de délimiter ce royaume, d'indiquer où se trouvaient cette cour et ce palais. C'était un père de famille qui gouvernait sa maison, grande maison, immense famille. Sans qu'on lui connaisse d'épouse, il avait des enfants, garçons et filles. Les petits Satans, qu'on me passe cette expression qui se rencontrent à chaque instant dans les œuvres populaires, avaient le plus grand respect pour leur père et tremblaient de frayeur à son aspect. Je ne connais qu'une fille à Satan ; peut-être en eut-il plusieurs ; mais on ne parle jamais que de la fille de Satan, fort belle personne, richement ornée, ne marchant jamais qu'escortée d'une troupe de ses frères, créée tout exprès pour tenter la vertu des moines. Elle ne paraît jamais que dans les grandes occasions : dans le cours ordinaire de la vie, ses frères suffisent. D'ailleurs les Satans, d'après un nombre considérable de passages qui ne peuvent s'expliquer autrement, étaient hermaphrodites, ils pouvaient à volonté prendre l'un ou l'autre sexe : l'on ne voyait aucune difficulté à ce changement. Les incubes et les succubes étaient déjà fort connus, et rien n'est plus commun que de

Digitized by Google

voir les démons frapper à la porte des moines orgueilleux, sous la forme de femmes, toujours belles et toujours passionnées, qui se présentent comme poursuivies pour dettes, ne sachant où aller passer la nuit, craignant d'être dévorées par les bêtes féroces si le moine ne leur ouvre sa cellule hospitalière. Naturellement, le moine cédait, pour n'avoir pas ce reproche sur la conscience ; mais à peine entrée, la prétendue femme lançait « les flèches du désir » dans le cœur du moine, les mains se rencontraient, les lèvres s'unissaient et quand le moment suprême approchait, soudain le moine se sentait renversé à terre et roué de coups. Il se repentait alors et il reconnaissait l'ennemi ; mais il était trop tard : l'ennemi ricanait et disparaissait pour aller raconter sa victoire à son père. C'étaient là les bons tours que les diables jouaient aux pauvres moines.

Cependant on se tromperait fort si l'on faisait de Satan et de ses enfants des êtres méchants, cruels et rusés. Ils étaient au contraire de bons vivants, toujours joyeux, gais, rieurs, s'amusant à des riens. Sans doute ils faisaient la guerre aux moines ; c'était leur métier et dans les deux camps on se détestait de tout cœur ; mais chez les Satans la haine était gaie et comique. Ils n'épargnaient ni les plaisanteries, ni les gambades, ni les rires, ni les chants ; leurs ruses étaient simples, souvent niaises, et bien souvent les malheureux étaient pris dans leurs propres filets. On les traitait alors sans miséricorde : on les pendait, on les enchaînait, on les torturait ; pour eux, ils poussaient de grands cris, avouaient leurs fautes, se faisaient humbles et finissaient toujours par obtenir leur grâce. L'un d'eux avait réussi un jour à faire mettre un martyr de la Haute-Égypte dans une sorte de cangue. Pour mieux jouir de son triomphe, il alla visiter le martyr dans la prison, mais il fut bientôt reconnu et, grâce à sa sottise, il remplaça bientôt le martyr dans l'instrument de supplice. Quand Pachôme marchait dans le désert, les diables accouraient en foule, se rangeaient sur deux lignes en avant de l'ascète, lui faisaient de grandes salutations, se bouscu-

Digitized by Google

laient les uns les autres, affectaient un empressement extraordinaire, gambadaient et s'écriaient : « Place à Pachôme, place à l'homme de Dieu ! » Ils voulaient lui inspirer de l'orgueil, mais ils ne réussissaient pas. D'autres fois, ils s'attachaient par milliers à une corde énorme pour traîner une feuille ou une toute petite pierre ; ils semblaient faire des efforts surhumains, peinaient, suaient, soufflaient, cherchant à faire rire le saint homme et perdant leurs peines. On ne peut nier qu'ils ne fussent de joyeux tentateurs. Il faut leur accorder aussi que pour des esprits ils n'étaient guère spirituels, et que pour des êtres qui passaient leur existence à circonvenir les malheureux humains par toutes sortes de ruses, ils n'étaient guère rusés. Ils ne savaient à proprement parler que faire des niches. Je ne dois pas oublier que les malheureux recevant tout leur esprit de l'imagination des Coptes, leurs plus grands ennemis, ils ne pouvaient se prévaloir de trop d'esprit et de trop de science. Les ruses qu'on leur prêta sont éminemment coptes : c'est tout dire.

Quand ils avaient fait quelque action d'éclat, ils n'avaient, comme je l'ai dit, rien de plus pressé que de retourner près de leur père rendre compte de l'emploi de leur temps. Il semble même qu'ils ne devaient pas passer trop longtemps sans venir prendre de nouveaux ordres ; ils étaient punis ou récompensés selon leurs mérites. Il y a à ce sujet dans la littérature populaire une anecdote très curieuse. Satan tenait un jour cour plénière : il était assis sur un trône éclatant et chaque diablotin venait lui rendre compte de ses actions. L'un arriva tout joyeux : il avait couru le monde, traversé les mers, voyagé dans les airs sans discontinuer ; finalement il s'était abaissé sur la mer Rouge et ayant vu toute une flotte voguer paisiblement, il avait appelé à son aide tous les vents, avait suscité un épouvantable tourbillon et englouti toute la flotte. Il était fier de son coup et n'avait passé que quatorze ou quinze jours pour perpétrer ce chef-d'œuvre. Il s'attendait à des remerciements et à des éloges. Grande fut sa surprise lorsque Satan s'écria : « Eh quoi ! si peu d'ouvrage en tout

Digitized by Google

ce temps! qu'on lui applique trois cents coups de fouet et qu'on le jette en prison. » Le pauvre diable eut beau dire et beau faire, il ne put échapper au châtiment. Celui qui lui succéda était aussi fier. Il avait employé quarante jours à son affaire ; mais il avait réussi à exciter des troubles dans une ville populeuse, les citoyens s'étaient livrés des combats fratricides et les deux tiers de la ville avaient été consumés par un épouvantable incendie. A ce récit : « N'est-ce que cela? s'écria Satan ; quarante jours pour cette bagatelle! En prison et trois cents coups de fouet. » Le troisième avait une mine modeste ; mais le feu de son regard indiquait un intime contentement. Il avait passé quarante ans à tenter un moine : ses efforts avaient toujours été vains. Cependant il ne s'était pas découragé, et la veille, le moine avait succombé et violé la chasteté. A cette nouvelle, Satan, plein de joie, se leva de son trône, embrassa son fils, le combla d'éloges et d'honneurs, le proposa en exemple à tous ses frères : « Les moines, s'écria-t-il, voilà nos ennemis. Faire pécher un seul d'entre eux est préférable à toute autre chose! » A vrai dire, les bons moines avaient un peu de vanité, et il n'était pas aussi difficile de leur faire commettre de gros crimes. D'un autre côté, les démons avaient un peu de forfanterie et n'étaient pas à l'abri de toute fanfaronnade. Un jour que Schnoudi était assis, dans le désert, à la porte de la caverne où il se livrait à ses plus étonnantes mortifications, il vit venir à lui le grand Satan en personne. Satan était grand causeur et ne dédaignait pas d'entrer en conversation avec ses ennemis les plus acharnés. Il avait en général plus de tenue que les moines, il ne disait pas d'injures grossières et se contentait de les recevoir comme chose à lui due. Ce jour-là, mis de bonne humeur plus encore que de coutume par les invectives de Schnoudi, il s'efforça de prouver au terrible moine qu'il disait toujours la vérité, quoiqu'on l'accusât d'être le mensonge personnifié et le père du mensonge. Pour prouver sa véracité, il offrit de faire un miracle et de séparer, par sa seule parole, en deux parties parfaitement égales, la pierre sur

Digitized by Google

laquelle était alors assis Schnoudi. Celui-ci accepta la gageure : mais le pauvre Satan avait trop présumé de ses forces, il ne fit qu'écorner la pierre. Schnoudi, au contraire, la partagea en deux parties exactement semblables : ce ne fut qu'un jeu pour lui, et Satan s'enfuit tout confus. D'ailleurs les rebuts ne l'irritaient guère, il n'avait jamais de rancune, quelque mauvais traitement qu'on lui ait fait subir.

L'un des traits les plus plus curieux du type de Satan tel que l'ont conçu les Coptes, était le suivant : Satan était mortel, il devait exister jusqu'à une certaine époque ; Dieu le lui avait promis. Cette époque venue, il devait mourir. Quand il était tombé entre les mains de moines fanatiques comme Schnoudi, sa plus grande peur était qu'on le tuât avant l'époque fixée. Il aimait la vie et il la trouvait sans doute pleine de charmes. Un jour que Schnoudi était en conférence avec Jésus le Messie en personne, Satan passa près d'eux portant une couffe de paille toute neuve. Il avait sans doute quelque méfait en vue, auquel la couffe devait servir, car il se hâta de la cacher derrière la montagne, du côté de l'ouest. Mais Schnoudi l'avait vu. Le moine s'élança sur lui, le saisit, l'entraîna, l'attacha à un pieu et se mit en devoir de l'étrangler. Satan était blême de peur; il criait de toutes ses forces, la montagne en tremblait. Jésus-Christ vint à son secours, il ordonna à Schnoudi de ne pas le tuer, parce que son heure n'était pas venue. Schnoudi fut fort scandalisé ; il ne comprenait pas cette pitié d'un Dieu pour Satan; il ne craignit pas de demander à Jésus pourquoi cette miséricorde. Jésus-Christ condescendit à lui expliquer sa conduite et Satan s'enfuit pendant l'explication, non pas toutefois sans que Schnoudi le menaçât de l'exiler à Babylone de Chaldée, s'il osait revenir. En de pareils moments, Satan promettait tout ce qu'on voulait; mais il se hâtait de manquer à sa promesse. D'ailleurs, s'il l'eût tenue, qu'auraient fait les moines? la matière leur eût manqué pour leurs contes et pour leurs légendes.

Il était donc vrai de dire que Satan était partout excepté

Digitized by Google

dans le lieu où les chrétiens le placent d'habitude. On a vu de plus qu'il ne ressemblait aucunement en Égypte à ce noir tentateur, vêtu de flammes, tenant une fourche à la main, portant des cornes et affligé d'une queue. Ces attributs dont nous l'avons orné sont le produit de l'imagination du moyen âge : l'imagination égyptienne était réellement plus riante. Elle s'exerçait d'ailleurs sur des sujets bien différents du monde démoniaque : elle ne dédaignait même pas de se porter sur des créatures regardées ordinairement comme inférieures à l'homme chez tous les peuples et qu'on est étonné de rencontrer sur les autels en Égypte. Cette anomalie vient de cet amour du merveilleux dont j'ai déjà beaucoup parlé et sur lequel il me faut encore revenir ici. Le voyant de l'Apocalypse raconte qu'il vit en son ciel quatre animaux aux pieds du trône de l'Agneau, et vingt-quatre vieillards se prosternant devant ce trône et disant : « Amen, gloire, honneur et bénédiction à celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau. » Les Coptes prirent ces paroles à la lettre ; ils crurent que véritablement il y avait dans le ciel les quatre animaux dont les prophètes juifs avaient déjà parlé et les vingt-quatre vieillards que le voyant de Patmos avait décrits ; ils le crurent avec une telle fermeté qu'ils établirent dans leur année liturgique une fête spéciale en l'honneur des quatre animaux et des vingt-quatre vieillards. Quel mal y avait-il à célébrer pareille fête, à honorer des animaux? Leurs dieux n'avaient-ils pas été souvent représentés sous la forme d'animaux? Thoth n'était-il pas ibiocéphale, Horus hiéracocéphale, Ammon criocéphale? Hathor n'était-elle pas représentée sous la forme d'une vache et Hapi sous la forme d'un taureau? Il n'est donc pas étonnant que les mêmes chrétiens qui n'auraient pas reculé devant les honneurs divins à rendre à un beau taureau, comme le témoigne la vie de Théodore, disciple chéri de Pachôme [1],

1) Cette vie dit expressément que Théodore, ayant vu un beau taureau dans le troupeau du monastère, le fit tuer afin que les cénobites ne l'adorassent pas. Le taureau avait sans doute tous les signes des Apis ; mais quel christianisme que celui de ces moines si vantés !

Digitized by Google

n'aient pas reculé davantage devant une fête en l'honneur des quatre animaux que nous nommons symboliques et qu'ils regardaient comme réels.

Mais il y a plus extraordinaire encore. Tous les voyageurs qui sont allés en Égypte ont pu constater le plaisir que les habitants modernes de la vallée du Nil ont à voir les danses et les gambades d'un singe qui fut toujours un ami pour eux ; je veux parler du cynocéphale. On en rencontre à chaque instant, de toute taille et de toute dimension. On est toujours sûr de les voir entourés par la foule dès qu'ils condescendent à montrer leur savoir-faire. Les anciens Égyptiens, qui trouvaient ce singe fort intelligent, l'avaient dressé à un certain nombre d'usages domestiques dont il paraît s'être fort bien tiré. Parmi les symboles religieux, le cynocéphale était l'un des plus communs : les dieux à tête de chien sont de la plus grande fréquence. On n'eut garde d'oublier un animal aussi aimé quand le christianisme vint s'implanter en Égypte, on en fit même un collaborateur des Apôtres. Ce n'est pas une plaisanterie, le fait est réel. Parmi les *vies* apocryphes et les *prédications* des Apôtres, il en est une où l'on voit réellement un cynocéphale être le compagnon de saint Barthélemy et de saint André : il faisait la terreur des habitants dans les villes où se portaient les deux apôtres et se livrait parfois à de véritables orgies de massacres. Je crois même qu'il avait des instincts anthropophages. Quand les deux Apôtres eurent accompli leur mission, ils firent réflexion que le cynocéphale qu'ils élevaient à la dignité humaine, leur avait été d'un grand secours ; qu'une créature qui avait converti tant d'hommes à la religion chrétienne, ne devait pas elle-même, fût-elle un singe, rester privée des bienfaits de la nouvelle religion et que par conséquent il fallait en faire un chrétien. D'après ce raisonnement, les deux Apôtres baptisèrent le cynocéphale qui abandonna ses habitudes anciennes, vécut comme un homme civilisé et comme un saint. La sympathie des Coptes le suivit après sa mort ; on le mit sur les autels et le synaxare

Digitized by Google

copte contient reellement un jour où l'on fait la fête du saint cynocéphale.

De quoi pourrait-on s'étonner après cela? Cependant ce serait une erreur de croire qu'après un tel fait il n'y a plus, comme on dit vulgairement, qu'à tirer l'échelle. Le surnaturel et le merveilleux ne s'étaient pas cantonnés dans l'imagination des conteurs, ils avaient envahi la vie ordinaire. En Égypte tout le monde était magicien ou du moins se croyait tel. On raconte fort gravement dans la vie de Macaire, qu'une femme, qui avait voulu demeurer fidèle à son mari, fut changée en jument grâce aux sortilèges d'un magicien payé par le séducteur. Il est vrai que la vertueuse femme ne paraissait jument qu'aux yeux de son mari et aux yeux de Macaire qui rompit le charme et imposa pénitence à la pauvre métamorphosée. Rien n'est plus commun que l'accusation de magie : les magistrats romains l'avaient toujours à la bouche contre les martyrs. Il est vrai que ceux-ci leur jouaient toutes sortes de bons tours et qu'avec eux la magistrature devenait un emploi plus que pénible. Les martyrs les rendaient muets, aveugles, sourds à volonté, paralytiques. Si un gouverneur prenait une coupe remplie de vin, son bras restait suspendu sans qu'il pût approcher la coupe de ses lèvres. Les maisons s'écroulaient, les obélisques se mettaient en mouvement et renversaient tout. Les martyrs eux-mêmes ne souffraient rien, ils mouraient et ressuscitaient aussitôt. Saint Georges ressuscita trois fois dans des circonstances toutes plus drôles les unes que les autres : ce ne fut que la quatrième mort qui fut la bonne. Quand les martyrs ne furent plus en cause, l'élan donné ne s'arrêta pas. Comme on ne pouvait témoigner sa foi dans les supplices, on se suicidait pour souffrir et l'on ressuscitait ensuite. Il est fait mention dans les œuvres coptes d'un saint moine (un maniaque ayant la folie du suicide) qui se suicida sept fois et ressuscita sept fois pour prouver son amour pour Dieu. Il se pendit, se laissa mourir de faim, se précipita du haut d'un rocher, s'enterra vivant, et même je crois qu'il voulut se faire manger par un crocodile. Rien n'y faisait,

Digitized by Google

cela va sans dire, et tout en se suicidant de la sorte, le moine parvint à une sainteté éminente. Il n'est pas le seul qui ait agi de la même façon, mais il est le plus célèbre. Si je ne craignais d'employer une comparaison irrévérencieuse, je comparerais volontiers l'ensemble des moines égyptiens à une immense collection d'aliénés où chacun aurait été affligé d'une sorte de *danse de Saint-Guy*, et qui avait formé une vaste *danse macabre* plus horrible que celle rêvée par le moyen âge, où toutes les folies des superstitions humaines s'étaient donné rendez-vous et se présentaient comme l'expression la plus parfaite du plus bel hommage que l'on pût rendre à la divinité.

IV

Si l'on ne s'en tenait qu'au mobile de toutes les étrangetés que je viens de signaler, rien assurément ne serait plus noble ; car le but de toutes ces folies était d'arriver au ciel. Je sais bien qu'on a parlé de la *folie de la croix* ; mais rien dans les folies des moines égyptiens ne ressemblait moins à ce que l'on entend par la *folie de la croix* dans le langage des ascètes modernes. Le copte, moine ou laïque, ne recherchait la souffrance que pour lui-même, et non pour Dieu. Son but n'était pas de s'immoler sur l'autel de l'amour ; il était beaucoup moins idéal et beaucoup plus égoïste. Si le moine se mortifiait, — et il faut le dire, il se mortifiait d'une manière qui nous épouvante encore à distance, — c'était pour acheter le ciel avec toutes ses félicités : il vendait à Dieu une partie des félicités terrestres, quelquefois toutes, à condition que Dieu le payât en félicités célestes. Il n'y perdait vraiment pas. Le copte a toujours été un marchand de race, aussi délié que les Juifs [1].

1) Encore aujourd'hui les Coptes sont de très rusés marchands. Un proverbe dit à ce sujet : rusé comme un musulman du Maghreb, un Juif de

Digitized by Google

Cette manière de voir était d'ailleurs profondément égyptienne ; je l'ai déjà montré en parlant de la prière. Il me faut ici entrer dans de plus grands détails, car le sujet prend des proportions plus vastes.

Toute la religion de l'ancienne Égypte aboutissait à la doctrine de l'immortalité de l'âme. Quels que soient les points obscurs de la religion égyptienne en général, et quelques difficultés qu'on éprouve à en faire l'analyse, il y a un point parfaitement certain, c'est que tout en Égypte aboutissait à la vie d'outre-tombe, dont la vie terrestre n'était que l'ombre et le prélude. Les mythes sous lesquels les prêtres et le peuple voilaient cette doctrine peuvent être plus ou moins faciles à expliquer, plus ou moins obscurs : il faut toujours en arriver à cette conclusion. L'Égyptien ne vivait que pour se préparer à la mort : la mort était pour lui le commencement de la véritable vie. Cette vie ne pouvait être vécue par le défunt qu'à la condition de conserver son être intact : de là tous les rites et toute l'importance de la momification, le soin que l'on prenait de se faire construire les magnifiques tombeaux qui font encore notre admiration, et que l'on nommait des *maisons d'éternité*, où l'on vivait absolument comme si l'on n'était pas mort, où le mort se promenait dans ses jardins, mangeait avec ses amis, allait à la pêche, à la chasse, passait un beau jour avec sa femme et ses enfants, etc. La double condition de ce bonheur était d'avoir accompli tous les rites des funérailles et d'avoir mené une vie innocente sur terre. A peine l'âme avait-elle quitté le corps, qu'elle se dirigeait vers l'Amenti et disparaissait à l'Ouest par la fente où le soleil lui-même commençait sa course nocturne. Le voyage était long et fatigant ; il était parsemé de dangers et d'épreuves : il fallait combattre des ennemis, des crocodiles, des ânes, des serpents, une infinité de monstres, savoir les mots de passe pour traverser les endroits difficiles, ense-

Rosette et un Copte du Sahid. On dit aussi qu'il faut trois Grecs pour *rouler* un Juif et trois Juifs pour rouler un Copte.

Digitized by Google

mencer des champs et produire des moissons. L'observation de tous les rites des funérailles et sans doute la récitation de certains chapitres du *Livre des morts*, appris par cœur, rendaient le défunt assuré de la victoire et lui faisaient faire un bon voyage. Pour lui mieux assurer le succès, on mettait dans la boîte à momie un papyrus contenant les principaux chapitres du rituel, quelquefois le rituel au complet, et l'on écrivait des chapitres entiers à l'extérieur comme à l'intérieur des boîtes elles-mêmes. La momie était couverte d'amulettes et de symboles sacrés qui écartaient tout danger. Lorsque le mort avait surmonté victorieusement toutes les épreuves auxquelles était soumis son voyage d'outre-tombe, il arrivait dans la salle de la *Double-Justice*, où l'on récompensait et punissait. Là Anubis psychopompe venait le prendre et le conduisait devant le trône où siégeait Osiris, assisté de quarante-deux assesseurs. Au pied du trône se trouvait placée une balance : dans l'un des plateaux de la balance on plaçait une statuette de la vérité, dans l'autre le cœur du défunt. Celui-ci faisait alors ce que l'on nomme la confession; mais c'était une confession négative; au lieu d'avouer ses fautes, il se déclarait pur par trois fois et passant en revue les crimes les plus communs, il déclarait ne les avoir pas commis. Il devait prendre soin de n'avancer que la vérité, car le Dieu Thoth, le scribe du cycle des Dieux, se tenait près du plateau où se trouvait le cœur, un rouleau de papyrus à la main, sur lequel étaient écrites les actions du défunt. Si la confession du mort était exacte, les deux plateaux se faisaient équilibre, le mort était sauvé, il pouvait à son gré prendre les formes qu'il trouvait lui être avantageuses, il devenait élu. Compagnon de Râ et admis en sa barque en cette qualité, il parcourait les deux hémisphères et vivait de la vie divine. Si au contraire le cœur était trouvé trop léger, le défunt devenait d'abord la proie d'un monstre qui se tenait près de la balance et que l'on nommait la *grande dévorante;* selon le degré de la culpabilité, il était puni de supplices affreux dont il pouvait cependant obtenir la grâce

Digitized by Google

quand le feu l'avait assez purifié, ou il était décapité, jeté dans des lacs de feu où des génies le tourmentaient à qui mieux mieux, jusqu'à ce que la *seconde mort* ou l'anéantissement, la plus terrible des punitions, arrivât pour lui. C'était là la destinée de l'âme, ou pour mieux parler, de la partie la moins corporelle de l'homme. Quant au corps, il reposait dans sa syringe ; mais il pouvait reprendre vie. A vrai dire, de cette nouvelle vie il ne jouissait guère ; mais un autre lui-même en goûtait les délices. En effet, selon la doctrine égyptienne, le corps était la partie la plus matérielle de l'homme, celle qu'on était obligé d'embaumer et de momifier pour la préserver de la corruption. Cette partie de l'homme restait dans le tombeau. Elle avait toutefois un dédoublement, partie moins dense du composé humain, mais corporelle cependant et en tout semblable à l'enveloppe charnelle : on la nommait *ka*, *double*[1]. Ce *double* ne pouvait exister s'il n'avait un support : c'est pourquoi on remplissait le tombeau de statues ou de représentations du défunt, pour prévoir le cas où la momie se détériorerait ou même serait détruite. Ce *double*, grâce à certaines opérations magiques parfaitement entrées dans les mœurs et la religion, vivait dans le tombeau comme le défunt avait fait pendant sa vie terrestre. Il était lui-même le support de l'âme ou *ba* que nous avons vue dans la salle du jugement : il y avait même une quatrième partie de ce composé humain, la plus ténue et la plus spirituelle, qu'on appelait le *khu*, et dont jusqu'ici on n'a guère pu déterminer les attributions. C'était l'âme, le *ba* et peut-être le *khu* qui participaient à la vie divine et entraient dans la barque du soleil. Le sort de l'homme ainsi fixé était éternel, sans que nous sachions cependant si les Égyptiens attachaient au mot d'éternité le même sens que nous.

Il était nécessaire de résumer l'antique doctrine, afin de bien faire comprendre quelles étaient les idées des Coptes,

1) L'honneur de cette découverte, qui était en réalité très difficile, revient tout entier à M. Maspero.

Digitized by Google

c'est-à-dire des Égyptiens chrétiens. Ces idées, il nous est facile de les connaître, car la vie ultra-terrestre était, pour les Coptes comme pour leurs ancêtres, la seule raison d'être de la vie terrestre et des souffrances ou des privations qu'ils enduraient. En conséquence, loin de chercher à cacher quelles étaient leurs espérances et leurs croyances, ils ont cherché toutes les occasions de les manifester avec un luxe de détails qui défie l'analyse. Il n'est pas un seul moine tant soit peu hors de l'ordinaire qui, comme dans l'*Odyssée* ou l'*Énéide*, n'ait opéré, de son vivant, sa descente aux enfers. Or, loin d'agir comme les ressuscités qui n'ont jamais pu faire la description de ce qui s'était passé pour eux entre leur mort et leur résurrection, les moines étaient loquaces et n'avaient rien de plus pressé que de raconter à leurs confrères ce qu'ils avaient vu dans leur voyage souterrain. Schnoudi, Pachôme, un grand nombre d'autres opérèrent leur descente aux enfers. Il était peut-être encore plus facile de monter au ciel et d'écouter les concerts angéliques. Cette facilité n'est peut-être pas un moyen bien sûr de nous convaincre de la réalité de toute cette fantasmagorie ; mais certainement c'est un très bon moyen de nous renseigner sur l'idée que les Coptes, moines ou autres, se faisaient de cette autre vie que l'homme a toujours cherché à connaître.

Quand un homme était sur le point d'entreprendre le grand voyage et de passer de cette vie dans l'autre, du haut du ciel des anges descendaient ou montaient du fond des enfers vers le lit où le malade agonisait. Si le moribond avait mené une vie vertueuse, les anges qui venaient à lui, sachant qu'il pouvait aspirer au bonheur du ciel, descendaient du paradis au nombre de trois, dont l'un se mettait à sa tête, un autre à ses pieds. Ils tenaient à la main un vêtement de gloire dont ils revêtaient l'âme qui sortait du corps au moment où la vie cessait. Cette âme était exactement semblable au corps ; elle était même corporelle ; on l'habillait, puis l'un des anges la prenait par la tête, l'autre par les pieds, et on l'emportait ainsi vers le ciel, pendant que le troisième ouvrait la marche

Digitized by Google

en chantant des hymnes d'actions de grâces. Personne, pas même Pachôme, ne pouvait comprendre ces hymnes chantées dans une langue inconnue dont un seul mot s'entendait : *alleluia* [1] ! Mais les favorisés entendaient distinctement les chants et c'était chose très ordinaire à Pachôme et à son disciple Théodore. Si, au contraire, le moribond avait mal vécu et était prédestiné à la damnation, du fond des enfers montaient deux anges *tourmenteurs*, appelés aussi *anges sans pitié*, qui prenaient place à la tête et au pied du mourant. Le premier, pendant que le malheureux malade livrait sa dernière lutte contre la mort, lui mettait à la bouche un gros hameçon avec lequel il retirait une âme noire qui était aussitôt attachée sur un cheval-esprit (qu'on me pardonne cette expression copte). Ces psychopompes d'un nouveau genre, dans les deux cas, accompagnaient l'âme vers le tribunal du juge souverain. Le voyage était pénible : on devait échapper à une foule de dangers, éviter les ruses de l'ennemi, résister aux puissances démoniaques. Quelquefois pendant le voyage, une *puissance*, à face de chacal (Anubis), se présentait pour enlever le mort : il fallait alors que les apôtres, les anges ou les saints vinssent au secours du malheureux ; la puissance résistait, mais elle cédait quand on lui montrait le jugement de Dieu écrit sur un livre. C'est notamment ce qui arriva (en songe) à l'eunuque Sisinnius, comme il est raconté dans un sermon attribué à saint Cyrille. Lorsqu'on arrivait près du tribunal redoutable, il fallait traverser un grand lac de feu ; c'était l'épreuve la plus redoutable, on pouvait y rester, y être dévoré par des monstres sans nombre. Quand les moines parlaient, à l'heure de la mort, des dangers d'outre-tombe, c'est au sujet de ce lac de feu qu'ils manifestaient la plus grande frayeur. On le passait cependant, quoiqu'à grand'-peine, et l'on se présentait devant le tribunal où Jésus-Christ siégeait entouré de ses apôtres, comme assesseurs, et

1) Cela signifie que l'hymne était en hébreu. Il y a contradiction, mais cela importait peu aux Coptes.

Digitized by Google

plus tard de Schnoudi auquel avait été promis le quatorzième siège [1]. Un ange, armé d'un grand livre, montrait au nouveau venu, les actions de sa vie enregistrées heure par heure; c'était d'après ce livre que l'âme était jugée, glorifiée ou condamnée.

Si le jugement était favorable, les anges célestes dont la dignité répondait aux mérites de l'âme jugée, entraînaient joyeusement celle-ci vers le nord et lui faisaient embrasser d'un coup d'œil la création tout entière et les épouvantables tourments auxquels elle venait d'échapper. Puis on la faisait avancer encore plus vers le nord et l'on arrivait à la Jérusalem céleste et l'on s'arrêtait devant la porte de la Vie. L'âme, avec le secours des anges ses conducteurs, devait réciter les paroles de passe et dire : « Ouvrez-vous, portes éternelles, ouvrez-vous, et le roi de gloire fera son entrée. » Les anges qui veillaient à la porte répondaient : « Quel est ce roi de gloire? » L'âme ajoutait : « Le Seigneur fort et puissant, le Seigneur puissant dans les combats, le Seigneur des vertus, voilà le roi de gloire [2].» Les portes s'ouvraient alors et en entrant l'âme devait encore dire : « Voici la porte du ciel; c'est par elle que les justes feront leur entrée [3].» Alors toujours en raison de la dignité et des mérites du nouvel arrivant, les saints déjà parvenus au bonheur paradisiaque se levaient pour aller au devant de leur compagnon dans le bonheur éternel. Si l'âme était de grand mérite, on allait au devant d'elle jusqu'à la porte de la vie; si elle n'avait qu'un mérite moyen, on se contentait d'aller jusqu'à moitié chemin ; si le mérite était tout à fait ordinaire, les saints du paradis attendaient l'âme dans leurs habitations et se contentaient de la saluer avec indifférence. Ce qui se passait sur la terre, lors-

1) Saint Paul occupait le treizième : quoiqu'on dise les douze apôtres, c'est les treize qu'on devrait dire, et Schnoudi, par la grâce du Messie lui-même, s'était accordé la quatorzième place.

2) Psaume XXIV, v. 8-10.

3) Psaume CXVIII, 20.

Digitized by Google

qu'on recevait des visiteurs, se reproduisait identiquement au ciel. Après avoir indiqué à l'âme l'habitation qui serait désormais la sienne, les anges se mettaient en devoir de la présenter au Seigneur Jésus le Messie[1] qui l'admettait au suprême bonheur de voir son humanité divine et lui adressait quelques paroles de bienvenue. Si l'âme était celle d'un moine, c'était son père spirituel qui la présentait à Jésus-Christ. Quand le père spirituel n'était pas mort, on lui donnait un remplaçant; pour les cénobites de Pachôme, c'était saint Paul qui remplissait cet office, en attendant la mort du fondateur du cénobitisme. L'entrée ainsi faite, l'âme était libre d'entrer dans son repos et de commencer sa vie céleste.

La vie qu'on menait dans le paradis était de tout point semblable à celle qu'on avait menée sur la terre, c'est-à-dire que les Coptes, n'imaginant pas de bonheur plus grand que de mener au ciel la vie qu'ils avaient menée sur terre, à la condition qu'elle fût exempte de toutes les vicissitudes terrestres, la dépeignaient d'après leurs grossières convoitises. Chacun y habitait sa cellule ou sa maison, comme sur la terre. On y vivait avec ses amis; les moines y retrouvaient leur monastère, les laïques leurs familles; on pouvait se faire des invitations et on usait de la permission. Dans un pays brûlé par des chaleurs torrides, la fraîcheur des ombrages et des sources a toujours été regardée comme un bien inestimable; les jardins nommés du mot persan *firdous* (paradis), étaient le *nec plus ultra* du luxe anciennement comme aujourd'hui; le paradis chrétien était vraiment un jardin délicieux; il était planté d'arbres parmi lesquels on distinguait de magnifiques pommiers, sans doute en souvenir de la pomme d'Ève. On pouvait se promener, s'asseoir à l'ombre de ces arbres, manger de leurs fruits. Des sources merveilleuses,

1) Jésus-Christ était ainsi à la fois au ciel et aux enfers sur un tribunal : cette bilocation était peu importante. D'ailleurs les légendes ne concordent pas toujours. Cette discordance ne saurait infirmer les preuves nombreuses que j'apporte.

Digitized by Google

dont les quatre fleuves paradisiaques n'étaient qu'une pâle image, arrosaient le jardin et ses arbres; elles répandaient une délicieuse fraîcheur que venaient encore augmenter ces *souffles du nord* si ardemment désirés par les anciens habitants de l'Égypte. A l'ombre de ces arbres, à la fraîcheur de ces sources, au bruit murmurant des ruisseaux ou des jets d'eau retombant en légères cascades, la vie était douce; la terre ne devait évidemment pas laisser de regrets, puisqu'on en retrouvait tous les bonheurs centuplés. D'ailleurs, si l'on conservait encore quelque souvenir des humains condamnés à la vie terrestre, si l'on s'inquiétait de leur sort, on pouvait en avoir des nouvelles et être en rapports fréquents avec eux. L'entrée du paradis n'était pas interdite aux humains qui n'avaient pas satisfait aux épreuves de la vie et du voyage : on pouvait même facilement faire le voyage céleste. Schnoudi, en compagnie de l'un de ses amis qui parut un jour l'avoir oublié, allait au paradis le samedi, afin d'y entendre chanter l'Apocalypse. Un moine des plus simples avait pris la douce habitude d'y aller toutes les semaines : sous prétexte d'aller visiter l'un de ses amis dans un monastère voisin, il se mettait en route le vendredi et passait le samedi et le dimanche en compagnie des anges. Il n'était pas toujours facile d'entrer, mais en se faufilant parmi les nombreux arrivants, on pouvait passer sans être aperçu. Comme le *double* avait la parfaite ressemblance du corps, on ne courait pas grand risque d'être reconnu, l'éclat des habits seul différait; mais les moines n'étaient pas sévères sur l'article, et avec un peu de propreté, l'on passait. Notre bon moine y emmena un jour son ami; mais ils s'y oublièrent dans leur bonheur et une semaine passa sans qu'ils s'en fussent aperçus. Il n'y avait rien d'étonnant à cela; dans la cité céleste, ils retrouvaient les mêmes habitudes que dans leur monastère: les moines bienheureux priaient, chantaient, lisaient l'Écriture aux mêmes heures du jour et de la nuit; rien n'était changé. Ils pouvaient même goûter aux fruits des arbres. Un jour, Schnoudi, dans un des moments d'amertume dont sa vie ne

Digitized by Google

fut pas exempte, malade et ne sachant que manger, eut envie d'une pomme. La saison n'était pas favorable. On le lui dit. Mais l'un des moines, celui qui avait été chargé de la garde des bestiaux, avait entendu la demande de son père et avait résolu de lui donner ce qu'il désirait. Comme il n'y avait pas de pommes sur la terre, il se dit qu'il en trouverait au ciel. Rendu dans son champ avec ses bestiaux, il adressa une fervente prière à Dieu. Aussitôt *l'ange du Seigneur* le prit et le mena au ciel devant un magnifique pommier couvert de fruits superbes, il lui dit d'en prendre ce qu'il voudrait pour son père. Le moine ne se fit pas prier, fit sa provision et se hâta de redescendre sur terre pour aller porter le bienheureux fruit à son père. Schnoudi guérit de suite, il sema l'un des pépins et soudain un arbre crut et se couvrit de fruits. Tous les frères en mangèrent; tellement merveilleuse était sa vertu qu'il suffisait d'en avoir mangé pour ne plus être exposé aux ophtalmies. Dans un pays où l'on est continuellement exposé à cette maladie, un tel arbre eût été bien précieux; mais le ciel n'avait fait que le prêter à la terre et le pommier remonta un jour de lui-même au lieu dont il était descendu. Cependant quel que fût le sort privilégié des mortels, le paradis n'offrait pas toujours des jouissances pures aux bienheureux. Certains moines étaient consignés à la porte, attachés à un arbre, et éprouvaient ainsi en quelque sorte le supplice que la Grèce a personnifié en Tantale. Pour les heureux sans mélange, il y avait encore d'autres plaisirs : si l'on était en faveur près du chef de toutes les milices célestes, du *stratélate* Michel, on pouvait être admis à monter dans sa barque aérienne et l'accompagner dans ses navigations célestes ou infernales. Voilà, certes, un étrange paradis; mais que faisait Dieu dans ce jardin de délices? Dieu, on ne pensait guère à lui, on l'avait relégué derrière un voile sur son trône entouré des quatre archanges. Là, il vivait dans sa gloire, humait les parfums de la prière et de l'encens : c'était son lot. Les élus vivaient à leur guise et s'en trouvaient fort

Digitized by Google

bien; car Dieu était un bon père qui laissait toute latitude à ses enfants.

Entre ce paradis à la mode égyptienne et la syringe où le *double* retrouvait tous les plaisirs de sa vie, se promenait dans ses jardins, se reposait à l'ombre de ses arbres et à la fraîcheur de ses bassins, pourvu qu'on eût pris soin de figurer le tout sur les parois de la tombe, je ne vois pas grande différence. Le *double* avait aussi ses festins, où l'on exécutait les chants les plus doux et les danses les plus gracieuses. Les chrétiens avaient tout conservé et avaient mélangé ensemble la vie du *double* et celle du *ba* ou du *khou* pour en faire un seul bonheur enivrant. Il serait difficile de nier cette ressemblance des deux *paradis*. Nous allons retrouver la même identité dans le Tartare ou *Amenti*.

Tout d'abord, les Coptes n'avaient éprouvé d'aucune façon le besoin de donner à l'enfer chrétien un autre nom qu'à la région souterraine et ténébreuse que leurs pères avaient nommée Amenti : preuve évidente qu'il n'y avait pas grande différence. En outre, cette Amenti des Coptes était, comme celle de leurs pères, divisée en un certain nombre de régions et s'étendait dans la direction du sud-ouest. Elle était remplie de fleuves, de ruisseaux, de canaux, de marais et de fossés de feu, peuplée de serpents, de vers énormes, de dragons à sept têtes. Dans les fleuves, canaux, marais et fossés, on jetait les âmes et on les faisait enfoncer jusqu'à ce que *leurs têtes* eussent disparu. Évidemment encore ici, il ne saurait s'agir d'âmes telles que nous l'entendons, mais du *double* qu'on avait attaché sur un cheval-esprit, c'est-à-dire sur le *double* d'un cheval. Selon le cas, chaque damné avait un compartiment séparé, ou l'on réunissait ensemble plusieurs damnés. Les malheureux ne pouvaient se plaindre ou parler, car il aurait fallu ouvrir la bouche et ils auraient absorbé des flammes. Ils se contentaient de gémir sourdement. Près de chaque compartiment se trouvaient d'innombrables *anges sans pitié*, génies chargés de tourmenter les damnés et s'acquittant de leur mission avec une joie féroce. Ces génies ne

Digitized by Google

ressemblaient en rien aux démons : c'étaient de véritables anges au même titre que les séraphins, n'ayant d'autre destination et d'autre désir que de glorifier Dieu en punissant les damnés. Armés de lances ou de longs fouets, ils perçaient ou fouettaient *les âmes* dès que l'une d'elles venait à lever sa tête hors de la fosse de feu pour respirer un moment. Afin de les mieux tenir en respect, on passait en la bouche de chacune d'elles un mors de fer. Les *Anges sans pitié* s'excitaient tour à tour à faire souffrir les suppliciés. Rien n'égalait le plaisir qu'ils avaient à montrer aux moines, leurs visiteurs, les raretés et les curiosités de leur enfer. La chose allait même si loin et était tellement en dehors de tout ce que pouvait imaginer un homme, que Pachôme s'en étonna et ne put s'empêcher d'en faire la réflexion. Selon les crimes, les supplices étaient plus ou moins cruels, et chaque vice avait son quartier séparé. Les enfants qui avaient abusé de leur corps avant que leurs parents ne les eussent mariés étaient réunis dans une forteresse carrée et monolithe où ils étaient châtiés en conséquence. A certaines époques, on variait les supplices; mais le nouveau était toujours plus douloureux que le précédent. L'endroit le plus terrible était un précipice sans fond, car en deux jours de marche on eût à peine pu en voir la fin. Là grouillaient pêle-mêle les âmes et les monstres les plus hideux ; les premières servaient de pâture aux seconds. Cependant, comme dans le Tartare grec, au jour où Orphée fit entendre les sons merveilleux de sa lyre, il y avait parfois relâche générale dans l'Amenti et, comme les Euménides, les *Anges sans pitié* oubliaient de se servir de leurs fouets. Tous les supplices cessaient. Cette cessation était même un fait normal et avait lieu chaque semaine, le samedi et le dimanche, de même que tous les jours de grande fête; mais après ce repos, l'Amenti reprenait vie et les supplices recommençaient plus douloureux.

Pour la plupart des damnés, l'enfer devait être un séjour sans fin ; mais cette éternité des peines souffrait d'assez fréquentes exceptions. Le Seigneur le Messie, à la prière de

Digitized by Google

serviteurs aussi dévoués et fervents que Schnoudi, Macaire et Pisentius, l'évêque de Keft, faisait grâce, même à des païens. Schnoudi, nous l'avons vu, était conduit en enfer par Jésus-Christ lui-même, et nous ne devons pas nous étonner qu'à sa requête le Messie ait fait grâce à un ouvrier verrier mort près d'Akhmim ou Panopolis, vers le temps où avait lieu la fuite en Égypte. Au jour de sa fête, l'archange Michel montait sur sa barque aérienne, descendait aux enfers, et, par trois fois, il trempait son aile dans les profondeurs de ce Tartare, dont il fallait plus de deux jours de marche pour atteindre le fond; à chaque fois, il la retirait chargée d'une multitude d'âmes chrétiennes ou non, qu'il sauvait des flammes de l'enfer, car Dieu lui avait assuré cette prérogative en récompense de sa brillante conduite dans la rébellion de Satan et de ses Anges. Moyennant une rétribution graduée, Schnoudi se faisait fort de tirer de l'enfer les parents de ceux qui lui offraient de l'argent pour son église. Un moine, se trouvant un jour dans un tombeau rempli de momies des temps les plus reculés, trouva le moyen de les ressusciter et de leur demander leur histoire. Soit disposition naturelle, soit effet des moyens puissants qu'on employait, les momies n'ont jamais refusé de satisfaire au désir de ceux qui les interrogeaient. Celles-ci racontèrent si bien leur vie terrestre et leurs souffrances infernales que le cœur du moine en fut touché. Il ne savait comment leur témoigner sa compassion et les délivrer de leurs tourments, lorsque soudain une idée brillante lui traversa le cerveau. Sans plus tarder, il baptisa toutes les momies qui, par l'effet nécessaire du baptême, furent transportées de l'enfer au ciel, des tourments à la félicité. Je crois qu'on ne peut rien trouver de plus fort que ce fait pour prouver que dans la pensée des Coptes, l'enfer pouvait ne pas être éternel. Le christianisme catholique enseigne, au contraire, que l'âme condamnée à l'enfer n'en saurait plus sortir : pour les âmes qui, sans être assez pures pour être admises sans tarder dans le ciel, ne sont pas assez coupables cependant pour être précipitées dans l'enfer, le

Digitized by Google

christianisme a créé le purgatoire. Les Coptes n'ont pas connu le milieu, du moins ils n'en font jamais mention ; ils n'ont pas de mot pour le désigner. Ils s'en sont tenus à la vieille doctrine égyptienne qui admettait une sorte de purification, si les textes qu'on interprète en ce sens ont été bien expliqués.

Pour résumer les idées et les faits de ce paragraphe, il est évident qu'il y a dans les idées que je viens d'exposer un développement ultérieur des antiques idées de l'Égypte, développement qui s'est produit sous l'action pénétrante du christianisme ; mais le fond est identique. En lisant dans la vie de Pachôme la description des supplices infernaux, on croirait lire la description des tombeaux de Séti Ier ou de Ramessès V, avec leurs interminables serpents et leurs lacs de feu où sont plongés les damnés dont on ne voit que la tête. Les *Anges sans pitié* ne sont autres que les génies égyptiens ; ils ont les mêmes insignes, la lance et le fouet de flammes. Le juge suprême est le même, qu'il s'appelle Osiris ou Jésus le Messie ; les anges psychopompes remplacent Anubis, et ceux qui apportent le livre fatidique ne sont que des dédoublements de Thoth. Mais ce qu'il y a de plus remarquable à mon sens dans cette concordance d'idées, c'est ce qui se rapporte à l'âme. L'âme a la figure du corps, elle a des pieds, des mains, une tête; en un mot elle est un corps; on la brûle d'un feu réel, et non pas du feu mystérieux de l'enfer chrétien qui ne peut être qu'un feu symbolique. Au moins jusqu'à la résurrection des corps, on l'attache à des arbres avec des cordes solides, et non pas le moins du monde avec des liens fantastiques ; en un mot, la description qu'on en fait est celle du corps. Et cependant il ne peut s'agir du corps, car le corps a été transporté à la montagne occidentale au milieu des gémissements, des chants funèbres et des nénies, comme sous les Pharaons, s'y est décomposé et attend le grand jour de la résurrection générale. Il ne peut non plus s'agir d'un principe immatériel. De quoi s'agit-il donc? Je le répète, à mon avis, les Coptes avaient conservé sur l'âme humaine la

Digitized by Google

théorie que M. Maspéro a si bien mise en lumière ; ils croyaient au *double* : dans les anciennes tombes, le *double* vivait, recevait ses amis, revivait sa première vie, malgré l'immobilité apparente du cadavre momifié ; d'après les croyances dites chrétiennes des nouveaux Égyptiens, le *double* menait au ciel la vie même qu'il avait menée sur la terre ou était puni dans l'Amenti des supplices qu'il avait mérités pendant sa première vie, celle qu'il avait passée sur terre. Il est assez curieux de rencontrer dans les œuvres chrétiennes des Coptes la confirmation de la découverte faite par M. Maspéro [1] ; mais cette confirmation est réelle, et, à bien examiner le fond des choses, elle est moins surprenante qu'elle peut le paraître de prime abord. Elle paraîtra même toute naturelle, je l'espère, à ceux qui auront suivi le développement des idées religieuses et chrétiennes en Égypte, tel que je viens de l'exposer.

Dans la description de ces croyances coptes sur l'enfer et le ciel, comme sur les autres points que j'ai traités, je n'ai rien inventé, rien ajouté et rien retranché ; je n'ai fait que traduire les récits que nous ont transmis les principaux intéressés, les Coptes eux-mêmes. Pour l'enfer et le paradis, j'ai suivi Pachôme, car ce saint homme monta une fois au ciel et descendit au moins deux fois en enfer pendant sa vie terrestre. Du reste, il s'en cacha si peu qu'il fut condamné à mort par les évêques de la Haute-Égypte, réunis en concile à Esneh [2]. Je ne pouvais donc avoir de meilleurs guides, et pour savoir ce que Pachôme, les moines et les Coptes croyaient, je

1) Cette théorie a été développée tout au long dans une *Conférence* faite à la Sorbonne par M. Maspéro et publiée ensuite dans la *Revue philosophique*.

2) Je dois encore rassurer mes lecteurs : Pachôme reçut simplement quelques coups de matraque et fut enlevé par deux moines vigoureux qui le firent sortir à la dérobée de l'église dont on avait fermé les portes. Loin de nier ce dont on l'accusait, il fit une simple distinction : on lui reprochait d'avoir dit qu'il était allé au ciel, il niait cette parole ; il avait simplement dit qu'il avait été conduit au ciel. La différence lui semblait énorme ! elle était en effet assez grande pour ses contemporains, si on les juge d'après leurs idées ; or Pachôme ne pouvait résister à un ordre venu des cieux.

Digitized by Google

ne pouvais mieux faire que d'interroger les Coptes, les moines et Pachôme, et de rapporter fidèlement leurs paroles. C'est ce que j'ai fait sans arrière-pensée.

Et maintenant, que résulte-t-il de cette exposition un peu longue peut-être, mais en laquelle cependant ont été omis quantité de faits et de croyances secondaires? La religion des Coptes était-elle le christianisme tel que nous le connaissons par les monuments des premiers siècles de l'ère chrétienne, par les ouvrages des Pères de l'Église d'Orient ou simplement des docteurs de l'Église d'Alexandrie? Était-elle la pure religion de l'antique Égypte telle que nous l'ont révélée les papyrus, les monuments lapidaires et les explications des égyptologues ? Il serait également téméraire de répondre affirmativement à l'une comme à l'autre question. Ce qu'il y a de certain, c'est que les croyances populaires des Coptes, moines ou laïques, étaient une sorte de produit bâtard de l'ancienne religion égyptienne et du christianisme. Les éléments purement égyptiens y dominent, comme il m'a été possible de le démontrer. Évidemment entre l'Égypte chrétienne telle que le la dépeignent les histoires, et l'Égypte chrétienne telle qu'elle ressort de cette étude, au point de vue des croyances, il y a une énorme distance. On ne saurait cependant en accuser trop vivement les historiens qui n'avaient à leur disposition que les sources grecques et latines. Cependant, en face des prodiges et des monstruosités qu'ils rencontraient, ils auraient pu réserver leur jugement. Les véritables coupables sont les abréviateurs grecs ou latins qui ont induit le monde occidental en erreur. On peut réclamer, il est vrai, en leur faveur certaines circonstances atténuantes : ils avaient peu ou point de jugement ; les choses les plus extraordinaires étaient les plus favorablement accueillies par eux et ils n'ont jamais soupçonné le vrai caractère du peuple égyptien. Il en est tout autrement d'un homme qui avait certainement un esprit peu ordinaire et même des prétentions à la critique, mais que son caractère violent et son imagination malade ont entraîné

Digitized by Google

dans une suite d'erreurs que la plus grande partie des chrétiens partagent encore aujourd'hui : je veux parler de saint Jérôme. C'est à lui surtout que remonte la responsabilité de cette duperie universelle, ainsi qu'à quelques autres, notamment à Rufin. Saint Jérôme ne trouvait pas de mots assez éloquents pour défendre la vie angélique de ces moines ; c'était, d'après lui, le paradis sur terre que ces réunions de moines, que ces déserts peuplés d'ascètes qui n'avaient de l'homme que l'apparence corporelle. Il a peut-être cru ce qu'il disait ; cependant il n'hésitait pas à traiter ces mêmes moines d'hérétiques et de démoniaques lorsqu'il s'agissait de ces puériles controverses religieuses du IV^e^ siècle, surtout de l'origénisme. On est en droit de réclamer de lui un peu plus de critique et de jugement que des autres auteurs de son époque, car il prétendait décrire des réalités. Or, la vérité est tout autre qu'il ne l'a dépeinte. Saint Jérôme a obtenu ainsi des succès littéraires, il n'a mérité aucune confiance de la part de l'historien.

Ces réflexions expliquent en grande partie la différence qui existe entre la réalité et l'histoire officielle. Cette histoire officielle est à refaire. La conclusion que je tire serait encore plus évidente si j'avais eu à parler des mœurs de ces célèbres moines. J'ai voulu m'en tenir ici aux seules idées dogmatiques : j'ai traité ailleurs et je traiterai encore, quand l'occasion s'en présentera, de la vie morale des cénobites et des anachorètes égyptiens. Si le christianisme n'avait rien de mieux à présenter à l'admiration humaine que ces religieux de l'Égypte, il aurait vraiment peu de chance d'obtenir la première place qu'il revendique dans l'élévation progressive de l'humanité par la morale religieuse. Heureusement pour la religion chrétienne, elle a d'autres vertus que les vertus égyptiennes. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de cette question, on a pu voir combien les croyances que j'ai exposées ont eu d'influence sur les dogmes actuels. Cette influence n'a pas toujours peut-être produit des effets purs de tout alliage superstitieux ; mais quelle est la religion dont on ne puisse en dire

Digitized by Google

autant? Plus l'homme avancera dans le temps et dans la connaissance de son histoire intime et de sa genèse, plus ses pensées s'épureront, plus il se délivrera des superstitions que lui ont léguées les siècles passés et son origine peu brillante. Le progrès n'a pas lieu en un seul jour : il est le fruit presque toujours latent d'une foule de causes qui agissent de concert; on ne l'aperçoit que lorsqu'il a eu lieu. Rien ne peut mieux servir au progrès général de l'humanité que la connaissance la plus exacte possible du développement de ses croyances religieuses. A ce point de vue, j'espère que la présente étude ne sera pas inutile : démasquer l'erreur, c'est proclamer la vérité.

E. Amélineau.

Digitized by Google

LES HÉTÉENS

UN NOUVEAU PROBLÈME DE L'HISTOIRE D'ORIENT

Histoire de l'art dans l'antiquité, par G. Perrot et Ch. Chipiez, tome IV. Livre VI[e], **Les Hétéens**. Paris, 1886. — **The Empire of the Hittites,** by **W. Wright,** *with decipherment of hittite inscriptions*, by Prof. A. H. Sayce. Second édition. London, 1886.

Les questions orientales sont fort à l'ordre du jour ; dans certains pays comme l'Italie et l'Espagne, en dehors d'un cercle très restreint, on ignore jusqu'à leur existence même. En France, il y a une nuance ; si, par exemple, les grandes découvertes de l'Egyptologie et de l'Assyriologie ont trouvé un accueil sympathique, l'hommage s'adresse aux savants plutôt qu'à la science. En effet, la résurrection des vieux empires des bords du Nil et de l'Euphrate ne semble pas faite pour toucher nos contemporains. On s'accommodait fort bien des légendes accréditées ou des lambeaux de vérité conservés dans les auteurs grecs et quelques chapitres des livres historiques de l'Ancien Testament. Peu importe qu'une commission composée d'hommes compétents recherche les traces de la servitude des Hébreux sur la terre d'Égypte ou bien que les savants trouvent d'étonnantes confirmations de l'Écriture dans les textes assyriens ? Cette érudition semble superflue ; une question traitée au point de vue abstrait de la science pure ou de l'exégèse biblique laisse le grand public parfaitement indifférent.

Il n'en est pas ainsi dans les pays protestants. Tout ce qui concerne la Bible offre un intérêt considérable ; il en résulte pour les études orientales une publicité très étendue. Des découvertes récentes ont sollicité l'attention d'une manière spéciale, à cause des liens intimes qui rattachent ces données nouvelles à plusieurs passages des Livres saints. Il ne s'agit rien moins que de l'étonnante

Digitized by Google

apparition d'un empire oublié qui est venu tout à coup réclamer sa place dans l'histoire. A côté des civilisations connues qui ont partagé le monde antique, échappant aux narrateurs officiels, tels que Hérodote ou Ctésias, une vaste confédération aurait existé depuis les bords de l'Euxin jusqu'à la mer Égée, sans laisser d'autres traces que celles qu'on retrouve dans des textes encore indéchiffrés pour la plupart et quelques sculptures répandues en Syrie et en Asie-Mineure. Cette confédération aurait été toute-puissante avant l'apogée de la domination assyrienne. Les découvertes du Docteur Schliemann à Troie et les monuments épars en Asie-Mineure jusque dans le voisinage de Smyrne prouvent l'étendue de cet empire au nord, tandis que, au sud, son existence semblerait s'être affirmée avant l'Exode des Hébreux. De plus, si l'on adoptait certaines théories de Mariette sur l'origine d'une des dynasties des Hycksos, on verrait encore jusqu'en Égypte des traces de cette prépondérance.

Le livre de M. Wright intitulé : *The Empire of the Hittites* contient l'historique de la découverte des inscriptions qui ont servi de base aux premières tentatives d'identification et un aperçu des monuments, de la langue et de la civilisation des *Hétéens*, puisque c'est ainsi qu'on est convenu de nommer ces nouveaux venus. Ce livre et celui de M. Perrot (*Hist. de l'art*, t. IV) sont les deux œuvres qui résument l'état de la question au point de vue de l'épigraphie et de l'archéologie.

M. Wright a été l'un des promoteurs des études hétéennes. C'est lui qui a signalé (1872) l'importance des inscriptions revêtues de ces étranges hiéroglyphes dont on se préoccupe en ce moment. La découverte des premières inscriptions s'est accomplie dans des circonstances très particulières, présentées par M. Perrot, dans son remarquable article de la *Revue des Deux-Mondes* (15 juillet 1886), d'une manière si intéressante que nous n'avons besoin que de les rappeler sommairement.

Le voyageur Burckhardt avait remarqué des pierres couvertes de hiéroglyphes dans une maison d'un bazar à Hamath. En 1870, MM. Johnson, consul général des Etats-Unis à Damas, et Jessup, missionnaire, en prirent des empreintes ; celles-ci ayant été communiquées à la Société *Palestine Exploration Fund*, on envoya M. Drake en Syrie relever les inscriptions signalées. En 1872, M. Wright parvint, à force d'adresse et de sang-froid, à mouler les pierres et à expédier les moulages au Musée Britannique. Depuis

Digitized by Google

lors, l'intérêt éveillé ne se lassa pas, et on entreprit l'étude consciencieuse de ces caractères bizarres.

M. Perrot, après avoir retracé le développement de l'art oriental et défini le concours qu'apportèrent les Phéniciens dans cette œuvre de diffusion, était arrivé à l'étude de ces documents nouveaux. Lors de sa grande Exploration en Galatie, il avait déjà compris l'importance de certains vestiges de l'art dont il relevait les irrécusables témoignages en des lieux à peine connus des voyageurs. Il les avait étudiés, ne se doutant pas de l'utilité qu'auraient pour lui ces constatations minutieuses. Moi-même, intimement lié avec Texier, j'étais loin de penser combien je me préoccuperais à mon tour de ces mêmes documents, alors que j'écoutais le récit de ses longues courses en Ptérie, narrées avec cet entrain et cette verve qui faisaient de mon savant ami un conteur sans pareil.

La question que nous allons essayer de faire connaître, se pose complexe dès le début; l'origine du peuple remis en lumière, son influence en Asie, la part qu'il a prise aux événements contemporains, entourent de difficultés une étude dont les éléments sont d'une nature toute spéciale. Si le siége de l'empire est peu facile à définir, s'il y a lieu même d'en contester l'étendue et la durée, quels ne doivent pas être les tâtonnements et les hésitations, lorsqu'on aborde les problèmes épigraphiques au sujet d'une langue à peine soupçonnée et d'une écriture étrange, enfantine, j'oserais dire, conservée sur de rares monuments?... Or, c'est précisément à l'aide de ces derniers que la lumière s'est faite, et que certaines ruines, jusqu'alors d'une attribution douteuse, se sont vues tout à coup reportées à l'actif des Hétéens ; ainsi, par exemple, celles de Boghaz-Keuï, petit village de la Galatie, visitées en dernier lieu par MM. Perrot et Guillaume. Elles avaient déjà attiré l'attention des voyageurs Barth, Hamilton et Texier ; on les rattachait généralement à l'art mède. Il en était de même de celles de Euïuk, considérées comme la résidence d'été d'un satrape ou d'un gouverneur de province. A Boghaz-Keuï, le monument de la *Pierre écrite* (Yasili-Kaïa) est d'une conservation parfaite et n'a jamais eu d'autres accessoires que ceux qui existent maintenant. Une enceinte disposée par la nature, agrandie et régularisée par la main des hommes forme une salle rectangulaire ; sur les rochers taillés à pic sont sculptés les bas-reliefs disposés en différents tableaux qui l'entourent à une hauteur de quelques pieds seulement.

Digitized by Google

C'est là que s'avancent, à droite et à gauche, des processions d'hommes et de femmes, les uns vêtus de courtes tuniques, la tête couverte d'un bonnet conique recourbé, les autres portant de longues robes trainantes, les cheveux épars sur le dos, coiffées de hautes mitres crénelées. Certains brandissent des symboles, des signes mystérieux ; tous convergent vers le fond de la salle où s'accomplit la rencontre des deux cortèges.

A Karabel, près de Smyrne, puis en Cilicie, dans les défilés du Taurus, à Ibreez, non loin du sommet couronné de neige du Bulgar-Dagh, enfin sur l'emplacement de l'antique cité de Karkemish, on retrouvait des sculptures accompagnées de caractères hiéroglyphiques. Ces caractères étaient pareils à ceux que tiennent à la main les divinités mitrées de Boghaz-Keuï ; ils accusaient des rapports intimes avec les inscriptions découvertes à Hamath et tout d'abord appelées « hamathéennes. » Quand M. Wright suggéra que ces textes étaient dus aux Hétéens, il avoue que sa théorie fut reçue *magno cum risu*. Maintenant elle est acceptée de tous les savants, et M. Sayce, tombant d'accord avec MM. W. Wright et Hayes Ward, les a rattachés aux monuments, d'après la ressemblance des symboles mêlés aux personnages. La langue s'est trouvée de la sorte intimement reliée à l'art, et les épigraphistes ont pu donner la main aux archéologues pour marcher ensemble vers la solution du problème.

Qu'était-ce que ce peuple des *Hittites* ? La Bible, les inscriptions assyriennes et les textes hiéroglyphiques sont là pour répondre.

La Genèse nous fait connaître les Hétéens comme descendants de Heth, second fils de Canaan ; il en est fait mention pour la première fois au temps d'Abraham lorsque ce patriarche vint à Hébron (*Kirjath-Arba*) acheter le champ et la caverne de Machpelah, appartenant à Ephron, le *Hétéen*, afin d'y déposer les restes de Sara. Dans l'Exode, le nom des Hétéens ne se présente que dans la formule du dénombrement des peuples qui occupaient la terre promise. Josué semble désigner, à côté des fils de Heth, un autre peuple auquel il attribue pour domaine une région située *au nord* du pays de Canaan, *jusqu'à la grande mer qui regarde le soleil couchant*. La Bible offre sur eux peu de détails ; elle se tait sur leur religion et les montre absorbés dans des occupations commerciales ; sous les *Rois*, on les voit trafiquer avec l'Égypte pour vendre des chevaux et des chars.

Digitized by Google

L'un ou l'autre de ces peuples peut-il être assimilé aux *Khétas* des textes égyptiens et aux *Khatti* des inscriptions assyriennes? Sont-ce les enfants de Heth ou bien les Hétéens du Nord que l'on trouve sous Séti Ier, puis sous Ramsès II (XIXe dynastie) combattant à Qadesh, sur l'Oronte, ligués avec les Dardaniens, les Pédasiens, les Mysiens, etc., contre la puissante armée égyptienne, lutte mémorable dont le poète *Pentaour* chanta avec transports les péripéties ainsi que la victoire du Pharaon? Le pylône de Louqsor, le grand *spéos* d'Ipsamboul et les murs du *Ramesseum* ont enregistré les scènes émouvantes de cette bataille célèbre.

D'après les inscriptions assyriennes, la puissance des *Khatti* (les Hétéens du Nord) fortement ébranlée au XIIe siècle par Tuklat-pal-Asar fut enfin totalement détruite par Sargon, fondateur du second Empire (VIIIe s.). Pisiri, dernier roi des Khatti, fut jeté dans les fers, et le vainqueur transporta les habitants de Karkemish au pays d'Assur. Karkemish était alors le centre d'un transit important, et commandait, par sa situation géographique, la grande route de l'Asie-Mineure livrée, après sa chute, aux conquêtes assyriennes.

Tous ces faits rapidement esquissés prouvent l'importance de l'étude des rares textes hétéens, étude à laquelle s'applique M. Sayce avec une persévérance qu'on ne saurait trop louer. L'épigraphie a conquis peu de chose, il est vrai; ces inscriptions résistent jusqu'ici aux efforts des savants d'une manière qui pique d'autant la curiosité. Les quelques déterminatifs de noms de rois et de pays qu'on est parvenu à dégager font espérer pourtant que bientôt on s'en rendra maître.

Une fois en possession de ces nouveaux renseignements, on sera en droit de se montrer exigeant. Que révèleront-ils à notre légitime curiosité? Il est évident qu'au point de vue de l'art et de son développement régulier dans la Haute-Asie, bien des lacunes seront comblées. Dès maintenant, on pressent que les Phéniciens n'ont pas été les seuls intermédiaires entre l'Orient et l'Occident, c'est-à-dire entre les peuples anciennement civilisés des vallées du Nil et de l'Euphrate, d'une part, et, de l'autre, les tribus encore sauvages qui habitaient les îles et les rivages de la mer Égée. Vers l'ouest de la Mésopotamie, au nord-ouest de la Syrie, la configuration même du sol permet de deviner les rapports faciles qui pouvaient s'établir entre des populations si éloignées. Le courant civilisateur, après avoir subi certaines modifications d'après le génie propre

Digitized by Google

aux nations qu'il visitait, se dirigeait vers les embouchures de l'Hermus et du Méandre et atteignait enfin les mers de la Grèce. Ce rôle d'initiateurs semble avoir appartenu aux Hétéens aussi bien qu'aux Phéniciens.

M. Perrot a enregistré avec son admirable méthode les documents connus jusqu'ici, depuis les bas-reliefs de *Singirli* jusqu'aux longues processions de *Yasili-Kaïa;* il a groupé ceux qui sont attribués aux Hétéens en cherchant le lien logique, à défaut de textes déchiffrés et de dates précises. Les sculptures, stèles royales, ou bas-reliefs, sont rares, peu flatteuses pour l'œil. C'est un art lourd, maladroit, qui offre des réminiscences de certaines œuvres d'artistes orientaux sans jamais atteindre à leur originalité et à leur expérience. Ajoutez, en plus, la présence gênante des massifs hiéroglyphes, taillés en saillie, qui achèvent de détruire le peu d'harmonie que parfois on pourrait trouver. Je me refuse à attribuer au puissant empire des Khétas, en rapport avec l'Égypte et l'Assyrie, certains échantillons que l'on possède. L'impression que ces derniers produisent sur moi est très saisissante. Quelques sculptures accusent, non l'archaïsme, mais le déclin; elles semblent être aux produits achevés d'un art dont l'époque brillante, encore inconnue, nous échappe, ce que sont à l'époque grecque les bas-reliefs de la décadence romaine dans lesquels les traditions les plus élémentaires sont méconnues, la plastique étant retombée en enfance ! Je parle dans certains cas, et en faisant des réserves, trop longues à expliquer ici.

Les fouilles, entreprises sur plusieurs points du territoire occupé par les Hétéens, donneront des résultats sérieux; mais, pour l'instant, il faut se contenter des notions confuses que nous venons d'esquisser rapidement.

Le point capital qui demeure acquis, c'est qu'on ne peut plus s'en tenir au cliché vieilli et qui date de hier à peine, à savoir que l'Orient, c'est-à-dire la Chaldée, l'Assyrie et l'Égypte, ont légué leur expérience aux Grecs, grâce à l'intervention des Phéniciens. On aperçoit à côté de ceux-ci les Hétéens, agents jusqu'alors inconnus. Ils semblent être restés indépendants, possesseurs d'un art et d'une langue différant totalement de leur entourage. S'ils ont résisté, par contre, qu'ont-ils donné? Telle est la question intéressante qui se trouve désormais posée.

J. M.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne, par *H. Zotenberg*. Paris, imprimerie Nationale, 1886.

Sous ce titre modeste, M. Z. nous donne une étude approfondie sur un roman chrétien des plus intéressants et presque unique en son genre dans la littérature des contes édifiants qui, venus de l'Orient lointain, se sont répandus jusqu'aux dernières limites de l'Occident, et après s'être transformés et modifiés chemin faisant suivant les croyances et le génie des peuples qui les ont adoptés, conservent encore le charme primitif du milieu enchanteur qui les a fait éclore. Telle est la légende sacrée de Bouddha Çakyamouni, qui, rédigée dans l'Inde pour l'édification des Bikschous, est devenue, sous le nom de « livre de Barlaam et Joasaph », une sorte de catéchisme universel dans lequel les orthodoxies les plus irréconciliables, musulmane, juive et chrétienne, ont pu trouver et mettre leur enseignement de salut. Mais, si l'origine indienne du roman ascétique est connue, l'auteur et l'époque de sa rédaction restent encore à déterminer et c'est cette tâche ardue que M. Z. a entreprise dans ce mémoire. Il procède avec une méthode lumineuse et avec cette vaste érudition dans les littératures patristique et orientale qui fait de ses œuvres les répertoires les plus sûrs pour ces recherches difficiles et induement délaissées de nos jours.

Déjà en 1864, M. Z. a donné, avec M. Paul Meyer, l'édition d'une version française du roman de Barlaam et Joasaph. Les éditeurs s'étaient alors bornés à dire que l'ouvrage avait probablement été composé en Egypte et qu'il était antérieur à l'islamisme. Ces conclusions, adoptées par Littré, ont été contestées par M. Max Muller et M. G. Paris qui considèrent le texte grec comme une traduction due à saint Jean Damascène. M. Z. reprend la question et cherche à établir que c'est une œuvre originale. Puis, il produit des raisons qui doivent faire admettre que ce texte a été rédigé en Syrie, dans la première moitié du VII^e^ siècle, qu'il renferme les traces des controverses religieuses du temps et, enfin, qu'il a été la source de toutes les traductions et imitations connues.

Le mémoire de M. Z. se divise en sept chapitres. Je les analyserai successivement afin d'en faire comprendre tout l'intérêt.

Première partie. — M. Z. commence par donner la liste complète des manuscrits qui représentent dans les bibliothèques européennes le texte grec du livre

Digitized by Google

de Barlaam et Joasaph. Avec une vaste érudition bibliographique très rare, il compulse en même temps les nombreux manuscrits des Bibliothèques publiques de Paris, Vienne, Munich et Oxford, les manuscrits isolés existant au Musée britannique, à Heidelberg, à Rome, à Florence, à Venise, à Turin, à Madrid, à Moscou et jusqu'à ceux de la bibliothèque patriarcale du Caire, du couvent de Saint-Saba et de celui du Mont Athos. Les plus anciens de ces manuscrits, ceux du XI^e^ au XV^e^ siècle, à l'exception de deux exemplaires, nous apprennent que l'histoire de Barlaam et de Joasaph a été apportée dans la ville sainte (Jérusalem) par un moine du couvent de Saint-Saba nommé Jean. Quelques copies modernes désignent ce personnage « comme moine du couvent Saint-Sinaï ou Saint-Sinaïtès ». Dans un petit nombre d'exemplaires des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, on lit que ce récit, apporté par quelques hommes pieux de l'Inde à Jérusalem, au couvent de Saint-Saba, a été rédigé par saint Jean Damascène.

D'après le titre de deux exemplaires de la Bibliothèque Nationale, le texte du livre précité serait une traduction faite en langue grecque par un moine géorgien, nommé Euthyme d'Ibère, personnage célèbre dans l'histoire ecclésiastique et littéraire de la Géorgie. Les légendes rapportées à son sujet nous montrent que les commencements de la littérature géorgienne, peu originale d'ailleurs, ne datent que de la seconde moitié du X^e^ siècle. Il paraît donc très invraisemblable qu'un ouvrage d'une forme si achevée, à la fois si profond et si éloquent, comme le livre de Barlaam et de Joasaph, ait été composé primitivement en un idiome encore inculte. Il y a plus : les innombrables citations de la Bible et des Pères de l'Eglise qu'il renferme sont reproduites littéralement d'après le texte grec de ces livres. Outre cela, l'origine grecque est prouvée par plusieurs étymologies qui ne sont possibles qu'en grec.

Tandis que le témoignage des quelques copies qui indiquent Jean de Sinaï comme auteur du livre de Barlaam et Joasaph n'a été accepté comme authentique que par un ou deux savants du XVII^e^ siècle, la traduction qui attribue l'ouvrage à saint Jean Damascène a rencontré l'assentiment plus général de la critique. Néanmoins, en présence de la diversité des titres, les écrivains qui se sont occupés du célèbre roman ascétique ont jugé nécessaire d'appuyer leur opinion par des preuves tirées du livre lui-même.

Deuxième partie. — L'abbé de Billy, traducteur latin du livre de Barlaam et Joasaph, a réuni plusieurs arguments souvent reproduits en faveur de l'attribution à saint Jean Damascène. Il se résume en ces cinq points : 1° Georges de Trébizonde, savant grec renommé, considérait saint Jean Damascène comme l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph ; 2° le style du livre de Barlaam et Joasaph est le même que celui des écrits de saint Jean Damascène ; 3° on rencontre dans le livre de Barlaam et Joasaph, comme dans les ouvrages de saint Jean Damascène, de nombreux passages empruntés aux écrits des Pères de l'Église, particulièrement de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze ;

Digitized by Google

4° le livre de Barlaam et Joasaph contient beaucoup de passages littéralement empruntés au traité de saint Jean Damascène *De Orthodoxa Fide*, notamment le passage sur le libre arbitre ; 5° le livre de Barlaam et Joasaph renferme une dissertation sur le culte des images, question fort controversée du temps de saint Jean Damascène.

M. Z. n'a pas de peine à écarter ces difficultés. Au témoignage de George[8] de Trébizonde, il oppose l'autorité plus grande du P. Lequien qui avait exclu le livre de Barlaam et Joasaph de la série des écrits authentiques de saint Jean Damascène. On peut aussi négliger l'affirmation vague et dépourvue de preuves relative au style de saint Jean Damascène. L'appréciation du style de saint Jean Damascène par le P. Lequien n'est pas au fond très favorable. Il est en effet peu d'écrivains ecclésiastiques dont la diction révèle, à un degré plus prononcé, la pensée orientale dans un vêtement d'emprunt. Jean Damascène paraît d'ailleurs lui-même avoir eu conscience de son inhabileté dans l'art d'écrire. Le livre de Barlaam et Joasaph, au point de vue de la diction l'un des plus remarquables de la littérature ecclésiastique, se distingue, au contraire, par la parfaite correction du langage, par l'usage des nuances les plus délicates de la syntaxe, par l'ordonnance savante des périodes et surtout par la variété et la richesse du vocabulaire ; il n'emploie ni néologisme ni constructions inusitées. M. Z. donne à l'appui de cette affirmation des exemples très variés et tout à fait probants.

Le troisième argument allégué par l'abbé de Billy, dit M. Z., quand même il serait mieux fondé, ne prouverait pas encore que le livre de Barlaam et Joasaph a saint Jean Damascène pour auteur. Les écrivains ecclésiastiques appuient d'ordinaire leurs démonstrations par des citations nombreuses d'auteurs plus anciens ; il serait donc tout aussi légitime, si l'on admettait ce raisonnement, d'attribuer le livre de Barlaam et Joasaph à n'importe quel Père de l'Eglise. D'ailleurs les extraits qui se rencontrent dans les deux ouvrages font voir entre eux certaines différences, attestant que saint Jean Damascène et l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph n'ont pas eu sous les yeux le même exemplaire du texte sacré. D'autre part, est-il bien vrai que ce livre renferme de nombreux passages littéralement transcrits du traité de saint Jean Damascène? M. Z. fait remarquer avec raison que ces sortes d'analogies sont loin d'apporter la certitude. En effet, on peut supposer : 1° que le livre de Barlaam et Joasaph, plus ancien, a été connu de saint Jean Damascène et cité par lui ou 2° que les écrits de saint Jean Damascène ont été utilisés par l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph, ou enfin 3° que le livre de Barlaam et Joasaph plus ancien que les écrits de Jean Damascène, a été interpolé après coup, pour établir un accord dogmatique qui n'existait pas primitivement. M. Z. relève toutes les discordances qui existent entre les deux auteurs relativement à la pratique de l'aumône, au détachement des choses de ce monde et aux facultés de l'âme humaine. Il en résulte que la dissertation sur le libre arbitre insérée dans le

Digitized by Google

livre de Barlaam et Joasaph est indépendante du chapitre de Jean Damascène qui traite du même sujet; qu'elle est en grande partie directement empruntée au traité de Némésius sur la nature de l'homme dont a fait usage également saint Jean Damascène, et que la définition amplifiée de la *volonté* qui paraît venir de quelques commentaires d'Aristote est le seul passage reproduit littéralement dans les deux ouvrages.

Il subsiste néanmoins quelques passages communs dont l'analogie ne peut pas être mise en doute. M. Z. reconnaît ne pas être à même d'indiquer la source première de ces passages. On se trouve ainsi de nouveau en présence des hypothèses énumérées plus haut, dont celle qui a été adoptée par l'abbé de Billy, est peut-être la moins vraisemblable. Nous savons que la plupart des démonstrations de Jean Damascène sont empruntées à des ouvrages antérieurs. Depuis que dans les controverses religieuses, notamment dans les débats des Conciles, la coutume s'était établie d'argumenter par des citations des Pères de l'Eglise, il existait des collections de textes, des *Parallèles*, dont les écrivains du VII^e^ et du VIII^e^ siècle faisaient un fréquent usage. C'est d'un recueil de ce genre, on peut le supposer, que les extraits dont il est question ont passé dans le roman aussi bien que dans le traité théologique de Jean Damascène.

Quant au culte des images, invoqué par l'abbé de Billy, il faut remarquer qu'il avait existé depuis le IV^e^ siècle. Longtemps avant les premières controverses que fit naître le décret de Léon l'Isaurien, les auteurs ecclésiastiques, dans leurs polémiques contre les païens et les juifs, avaient été amenés plus d'une fois à expliquer et à justifier la vénération dont les fidèles entouraient les images et les reliques sacrées.

Déjà saint Cyrille d'Alexandrie réfute les sarcasmes de l'empereur Julien touchant l'adoration de la Croix. Une apologie très positive du culte des images contre les objections des juifs, par Léonce, évêque de Néapolis, en Chypre, qui vivait au commencement du VII^e^ siècle, sous le règne de l'empereur Maurice, se trouve citée dans la quatrième action du deuxième Concile de Nicée, ainsi que dans la troisième dissertation sur les images attribuée à saint Jean Damascène. La *Disputatio cum Herbano Judeo*, qui fait suite aux lois des Homérites, composée vers 630, contient une défense expresse du culte de la sainte Croix. D'autres défenseurs de ce culte sont Jean Philopon, Anasthase le Sinaïte, patriarche d'Antioche, Constantin, diacre de Constantinople, et plusieurs autres.

On le voit, les phrases du livre de Barlaam et Joasaph se rapportant au culte des images, peuvent appartenir aussi bien au VI^e^ siècle qu'aux deux siècles suivants. Elles ne sauraient prouver que ce roman soit sorti de la plume du plus fervent défenseur du culte traditionnel, et il n'est pas besoin, pour expliquer leur insertion dans un ouvrage antérieur à l'époque de saint Jean Damascène, d'avoir recours à l'hypothèse d'une interpolation. Au reste, il ne serait pas impossible que ce passage ne fût qu'un écho des débats auxquels donnèrent lieu les opinions hautement professées par les principaux docteurs monophysites,

Digitized by Google

tels que Sévère d'Antioche et Phyloxène de Maboug qui s'étaient élevés, sinon contre le culte des images en général, du moins contre l'usage de représenter les êtres incorporels, c'est-à-dire Dieu et les anges.

Troisième et quatrième parties. — Après avoir montré que les faits sur lesquels on s'est fondé pour attribuer le livre de Barlaam et Joasaph à saint Jean Damascène avaient été en partie inexactement observés, en partie interprétés d'une manière trop absolue, M. Z. examine si, à défaut d'un témoignage direct et de citations plus nombreuses, l'ouvrage ne renferme pas d'autres indications permettant de fixer, avec un certain degré de probabilité, l'époque où il a été composé. Le système théologique dont l'exposé est étroitement rattaché à la narration, nous fournit quelques témoignages assez précis. En transformant l'histoire du Bouddha Çakyamouni en un conte édifiant à l'usage des lecteurs chrétiens, l'auteur a fait du récit de la conversion du prince indien à la foi chrétienne, le cadre d'un enseignement doctrinal. Il a voulu démontrer d'abord la vérité absolue du christianisme et sa supériorité sur toutes les autres religions connues, et en second lieu la vanité du monde et l'excellence de la vie contemplative. Les théories ascétiques et mystiques étant, de leur nature, en dehors de toute relation de temps et de milieu, ne reflètent que d'une manière générale les circonstances au milieu desquelles elles se produisent. Les doctrines religieuses, au contraire, sont du domaine de l'histoire et se prêtent plus facilement à un classement chronologique.

La théologie du livre de Barlaam et Joasaph, aussi bien les principes de la foi que l'ensemble des institutions chrétiennes, est en général conforme à la dogmatique des écrivains de l'Eglise orthodoxe d'Orient du VI^e^ et du VII^e^ siècle. A cette époque les croyances chrétiennes, se recommandant de l'autorité des Pères du IV^e^ et du V^e^ siècle et des Conciles, avaient fini par former un corps de doctrines définitif et universellement accepté.

Ainsi que son grand modèle, Grégoire de Nazianze, l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph expose, sur Dieu, sur la Trinité, sur l'Incarnation, la création, la chute et la rédemption, sur le baptême et la résurrection, sur toute la métaphysique et les institutions chrétiennes, les opinions traditionnelles sans y introduire de longues démonstrations telles que l'on en trouve chez saint Jean Damascène. Il définit Dieu, à l'exemple de saint Cyrille de Jérusalem, par différents attributs négatifs. Le dogme de la Trinité est défini avec une grande précision, sauf une certaine confusion en ce qui concerne les hypostases. Ce qu'on lit dans cet ouvrage touchant la création et la nature de l'homme est en partie littéralement emprunté à Grégoire de Nazianze et à saint Basile. En ce qui concerne les institutions chrétiennes, l'auteur ne parle qu'incidemment de l'eucharistie, mais il s'étend longuement sur le baptême et la pénitence. Ici se manifeste une divergence entre notre auteur et saint Jean Damascène.

Le système théologique que nous venons de résumer renferme une profession de foi dithélétique caractérisée par une tendance très apparente de polémique

Digitized by Google

contre la doctrine du monothélétisme, dont la naissance et les évolutions donnèrent lieu à de nombreuses controverses durant la plus grande partie du VII^e siècle. De ce fait il est permis de conclure que le livre de Barlaam et Joasaph a été composé à cette époque. En ne considérant que le terme des deux volontés et des deux opérations, on peut assurément admettre que la profession de foi de ce livre a été rédigée au moment où la nouvelle doctrine commençait à se produire publiquement, c'est-à-dire vers 620. Mais le canon du libre arbitre paraît se rattacher à une phase ultérieure du débat. Par conséquent, si l'on considère en outre que le passage du livre de Barlaam et Joasaph sur le libre arbitre, a certaines parties communes avec une dissertation de Maxime le Confesseur sur la volonté, on peut admettre comme probable que la profession de foi qui affirme en Jésus-Christ deux natures douées de volonté, d'action et de libre arbitre, a été écrite antérieurement à l'an 634. Cette date, en effet, se trouve confirmée par quelques indications d'une autre nature.

Cinquième partie. — Au commencement même de l'ouvrage, énumérant les limites de l'Inde, l'auteur profite de la mention de la Perse pour exprimer ses sentiments à l'égard de l'ennemie séculaire de l'empire romain, en ces termes : « Du côté du continent (l'Inde) confine à la Perse, contrée qui, depuis longtemps, était couverte des ténèbres de l'idolâtrie, qui était tombée dans une extrême barbarie et était adonnée aux plus détestables actions. » Cette invective, fort naturelle sous la plume d'un écrivain vivant à une époque où la lutte entre les deux nations durait encore, et dans une province continuellement exposée aux attaques d'un voisin barbare, ne se comprendrait pas si l'on voulait supposer que l'auteur a écrit après le triomphe de l'Islamisme, alors que la Perse était anéantie. Le souvenir encore récent de l'invasion de la Palestine par les Perses en l'an 614, a pu inspirer au vieux moine ces paroles amères adressées aux infidèles. Cependant, la victoire s'étant déclarée pour les Romains quelques années plus tard, et l'empereur Héraclius ayant reconquis la sainte Croix, il est peut-être permis de voir une allusion à cette heureuse tournure des événements dans un autre passage du livre où on lit : « Et bien que l'ennemi (Satan) ne pouvant se résigner à la défaite, suscite encore maintenant des guerres contre nous autres croyants, persuadant aux sots et aux faibles d'esprit de rester attachés à l'idolâtrie, sa puissance est tombée et ses armes sont brisées, par la puissance du Christ. » Du reste, bien qu'il nous représente l'histoire d'un prince indien, l'auteur a choisi les modèles et les couleurs de sa composition dans le royaume de Perse. On doit surtout prendre en considération un passage, souvent répété qui est une réponse aux reproches, fréquemment formulés par les sectateurs de la religion mazdéenne contre le christianisme, d'être une religion antisociale. Les épisodes de la persécution dirigée par le roi indien contre les chrétiens reproduisent en substance les scènes analogues qu'on lit dans les auteurs syriens et arméniens représentant, avec la même exagération, le fanatisme des rois sassanides.

Digitized by Google

Si, dans sa polémique contre le polythéisme grec et égyptien, l'auteur n'apporte que des arguments tirés des discussions des anciens Pères, il expose, d'une façon plus précise, les croyances des Perses, qu'il désigne toujours sous le nom de *Chaldéens*. Il dit que le principe de leur religion est le culte des éléments, c'est-à-dire du ciel « qui tourne », de la terre, de l'eau, du feu, des vents, du soleil, de la lune et de l'homme. Par l'homme, il entend évidemment le roi de Perse auquel on attribuait le caractère divin. Il insiste à plusieurs reprises sur l'erreur qui consiste à croire à l'existence d'un règne du mal. Les relations du prêtre et du chef des mages avec le roi indien rappellent le rôle des Mobeds et du Mobed suprême de la religion mazdéenne dans le royaume des Sassanides.

On sait que Chosroès Anoûschirwan, souverain à l'esprit ouvert et curieux, cherchait, malgré son attachement à la religion nationale, à se rendre compte des croyances et des philosophies étrangères. Le portrait du roi du livre de Barlaam et Joasaph ressemble singulièrement au grand Chosroès.

L'une des principales scènes du livre, le colloque entre les païens et les chrétiens en présence du roi de l'Inde et de son fils, rappelle par plus d'une ressemblance un fait historique, l'assemblée solennelle dans laquelle furent discutées, devant le roi Qobâd et son fils Chosroès, les doctrines de la secte de Mazdak, et ces analogies, à part le sujet de la controverse et à part aussi le dénouement, ne paraissent pas dues seulement au hasard.

Quoiqu'il en soit de ces rapprochements, il ne paraît pas douteux que l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph n'ait composé plusieurs de ses tableaux d'après nature, ayant sous les yeux le royaume encore existant de la Perse et avant la conquête musulmane. Il met dans la bouche du principal orateur de la conférence dont il vient d'être question, la déclaration suivante : « Nous savons, en effet, ô roi, qu'il y a trois sortes d'hommes en ce monde : les adorateurs de ceux que vous appelez dieux, les juifs et les chrétiens. » Si, au moment où il écrivait ces lignes, l'islamisme avait été connu en dehors de l'Arabie, aurait-il pu passer sous silence une secte religieuse qui venait d'apparaître avec tant d'éclat sur le théâtre du monde? On ne saurait non plus prétendre qu'il rentrait dans le plan de l'auteur de ne pas mentionner la religion musulmane, parce qu'il aurait voulu placer sa fiction dans les premiers temps du christianisme, car on ne trouve dans l'ouvrage aucun indice d'une telle préoccupation; on a vu, au contraire, qu'il représente le christianisme triomphant dans la plus grande partie du monde, et le domaine du paganisme fort réduit. Mais la violente polémique contre le paganisme montre aussi que celui-ci n'avait pas entièrement disparu, et le seul genre d'idolâtrie que l'auteur ait pu connaître est celle de la religion mazdéenne.

Sixième partie. — M. Z. a montré au commencement de ce mémoire que le titre qui attribue le livre de Barlaam et Joasaph à saint Jean Damascène ne se rencontre que dans les manuscrits les plus récents de l'ouvrage et qu'il

Digitized by Google

doit son origine à une simple hypothèse. Cependant la rubrique à peu près uniforme de la plupart des textes anciens soulève elle-même certains doutes. Elle nous apprend que ce récit a été apporté de l'Inde dans la ville sainte de Jérusalem par un moine du couvent de Saint-Saba, nommé Jean. Il reste à savoir si le moine de Saint-Saba avait apporté à Jérusalem le récit original qui ensuite aurait reçu sa forme actuelle, ou si son rôle s'était borné à l'office de transmettre le livre déjà rédigé. Dans la préface, l'auteur nous dit qu'il a composé son ouvrage d'après un récit dont il avait eu connaissance par quelques hommes de l'Inde qui, eux-mêmes, l'avaient traduit de véridiques documents. Par conséquent il est évident que la rubrique qui n'a pas été écrite par l'auteur lui-même renferme une erreur. M. Z. suppose qu'il y a une lacune dans le texte et, cette rectification faite, il n'y a plus aucune raison sérieuse pour mettre en doute l'authenticité des renseignements donnés par le titre, à savoir que le récit a été apporté de l'Inde à Jérusalem et qu'il a été rédigé par un moine du couvent de Saint-Saba, nommé Jean.

L'origine indienne de l'histoire de Barlaam et Joasaph est certaine. Signalée déjà au XVI^e^ siècle par l'historien portugais Diogo do Conto, et de nos jours par feu M. Laboulaye, l'identité des légendes de Joasaph et de Gautama Çakyamouni, le fondateur de la religion bouddhique, a été démontrée d'une manière définitive par M. F. Liebrecht, professeur à Liège. Et comme la légende de Bouddha existait déjà avant la naissance du christianisme, il faut nécessairement conclure que le roman chrétien en est l'imitation. Nous aurons seulement à nous demander quelle était l'ordonnance du récit que l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph a reproduit, dans quelle mesure il l'a transformée et de quelle manière il lui est parvenu.

Mais quelle que fût la forme de l'histoire de Bouddha dont il s'est inspiré, l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph n'a reproduit le récit original qu'avec certaines modifications, se déduisant de la transformation de la figure de Bouddha en celle d'un saint chrétien. Telle est la suppression de la nativité divine et de toutes les manifestations surnaturelles. Un autre changement de cette nature est le dédoublement de la personne de Bouddha, dont les deux aspects sont représentés dans le roman par deux personnages : le prince indien Joasapb, le véritable héros, passif et contemplatif, qui est conduit à la vérité chrétienne et à l'état de sainteté, et Barlaam, l'initiateur et le guide vers la perfection. D'autres traits qui distinguent le héros chrétien sont empruntés à la légende des saints. Comme les plus illustres des saints et des martyrs, il est obligé de lutter contre son père, et il subit des persécutions. Ce sont les souverains et les institutions de la Perse qui ont fourni le modèle de la figure du roi et le tableau de son gouvernement et de sa religion, ainsi que les épisodes de la persécution du christianisme, en particulier de l'ascétisme chrétien.

Si notre ouvrage n'est pas une paraphrase mais une imitation de la légende

Digitized by Google

indienne, on constate d'un autre côté une si grande précision dans la reproduction de certains épisodes et de certaines paraboles, qu'on incline à croire que l'auteur a entendu de la bouche des narrateurs une interprétation littérale de cette partie des documents apportés de l'Inde.

Ces narrateurs ou interprètes étaient des Indiens indigènes et des chrétiens.

On sait en effet qu'il existait au VI^e^ et au VII^e^ siècle, sur la côte occidentale de l'Inde et dans l'île de Ceylan, une chrétienté nombreuse qui se rattachait à l'Église de Perse. Il est possible qu'au milieu des établissements des Nestoriens dont le principal centre paraît avoir été la côte du Malabar, il y eut aussi quelques communautés de chrétiens monophysites, mais tout porte à croire que la chrétienté de la presqu'île du Gange était en majeure partie, sinon en totalité nestorienne et que les personnages qui avaient apporté à Jérusalem la légende de Bouddha étaient Nestoriens. Il reste à savoir comment ces hérétiques se sont trouvés rapprochés de l'auteur très orthodoxe du livre de Barlaam et Joasaph. Deux explications sont possibles. Dans la première moitié du VII^e^ siècle, les liens hiérarchiques qui rattachaient l'église indienne au siège patriarcal de Séleucie avaient été rompus par la faute du métropolitain Siméon et de son prédécesseur. Il se peut donc que quelques fidèles se soient rendus à Jérusalem pour demander un évêque orthodoxe. On peut poser la question, mais il serait téméraire de vouloir la trancher. Pour rendre compte des rapports courtois entre un fervent Chalcédonien et des personnages hétérodoxes, fait assez anormal pour l'époque, il est une explication plus simple : ces Indiens, chrétiens de naissance ou bouddhistes nouvellement convertis, versés dans la connaissance de la littérature bouddhique, étaient probablement des pèlerins visitant les lieux saints qui, à cause de l'intérêt qui s'attachait à leur pays d'origine, inspiraient au moine de Saint-Saba des sentiments de sympathie qu'il aurait refusés à des hérétiques plus rapprochés.

Le livre de Barlaam et Joasaph a été probablement composé au couvent même de Saint-Saba. L'auteur, au commencement de l'ouvrage, en décrit la situation par rapport à l'Égypte ; il ne s'ensuit pas qu'il se trouvait lui-même dans ce pays ; c'est parce que la navigation, au départ de l'Égypte, était la voie la plus habituelle entre l'Inde et l'Occident. Il dit que la vie des premiers chrétiens de cette contrée ressemblait à la vie des anges. Ces mots désignent sans doute les moines et les anachorètes de la Thébaïde qui, encore au commencement du VII^e^ siècle, jouissaient d'un grand renom de sainteté.

Au point de vue de l'histoire littéraire, l'illustre Laure de Saint-Saba, à part le livre de Barlaam et Joasaph et le célèbre *Typicon*, n'a produit que des écrits de second ordre. Il est vrai que, suivant la tradition, c'est également à Saint-Saba qu'auraient été composés la plupart des ouvrages de saint Jean Damascène. Cette tradition cependant ne repose sur aucune donnée sérieuse. On peut admettre que Jean Damascène a été temporairement l'hôte du couvent, sans avoir été reçu au nombre de ses membres. Le nom de Jean, par sa fréquence

Digitized by Google

du VI^e^ au VII^e^ siècle, a été une source infinie de confusions. Parmi les ouvrages qui portent le nom de saint Jean Damascène, il en est plusieurs qui lui ont été attribués à tort. Le livre de Barlaam et Joasaph a eu le même sort. Portant en tête le nom de Jean, moine du couvent de Saint-Saba, il a été attribué à saint Jean Damascène, que la tradition mettait en rapport avec le célèbre couvent. Une étude très circonstanciée sur les différents moines de Saint-Saba nommés Jean, conduit M. Z. à supposer qu'il s'agit de Jean Presbytère, de Saint-Saba, signataire d'une supplique adressée aux évêques réunis au concile de Latran, identique peut-être à saint Maxime le Confesseur, qui se trouvait à Rome en 649.

Quoiqu'il en soit, on n'hésitera pas à admettre que le livre de Barlaam et Joasaph a été composé par un moine grec du couvent de Saint-Saba, nommé Jean, dans la première moitié du VII^e^ siècle. Le système théologique de l'ouvrage, aussi bien que les détails de la partie narrative, nous conduisent à cette date qu'il faut considérer comme certaine, quand même on parviendrait à prouver que quelques passages ont subi plus tard des altérations ou des interpolations.

Septième partie. — Le livre de Barlaam et Joasaph paraît être resté pendant assez longtemps inconnu dans les anciennes provinces helléniques de l'empire d'Orient. Ce n'est qu'au XI^e^ siècle que l'on a commencé à en multiplier les copies. Il n'en est fait aucune mention dans la littérature grecque du moyen âge, et l'histoire des deux saints héros n'a reçu la consécration de l'Église qu'à une époque relativement récente. Cependant, en 1354, l'empereur Jean Cantacuzène, en renonçant au trône et en prenant l'habit monacal sous le nom de Joasaph, s'est probablement posé comme modèle le saint roi indien du roman ascétique.

On ignore à quelle époque l'ouvrage a été traduit en latin. Les plus anciens manuscrits de la version latine remontent au XII^e^ siècle et avant la fin du même siècle, le récit jouissait déjà en Occident d'une certaine popularité. Il n'a pas rencontré une moindre faveur en Orient. De bonne heure il a été traduit en arabe et mis en vers par un poète musulman. La rédaction musulmane, à son tour, est devenue la source d'une paraphrase hébraïque. Plus tard, le premier texte arabe a servi d'original à une version éthiopienne. On connait en outre deux rédactions arméniennes, l'une en prose, l'autre en vers.

Comme la plupart des ouvrages arabes d'origine grecque ont été traduits du syriaque, on a pu supposer qu'il en était de même du livre de Barlaam et Joasaph. Mais rien ne prouve qu'il ait existé une version syriaque, et il n'est pas probable que les Syriens aient adopté un récit édifiant d'une tendance orthodoxe si prononcée. Au surplus, la version arabe porte en elle-même plus d'un indice établissant qu'elle a été exécutée directement sur l'original.

Les noms propres, autres que ceux de la Bible, sont littéralement transcrits du grec très souvent avec leurs désinences de flexion. Des malentendus non

Digitized by Google

moins caractéristiques que renferment les interprétations de certains mots et de certaines phrases montrent également que le traducteur a eu sous les yeux un texte grec. De plus, cette version se distingue par la tendance à représenter mot à mot le texte original. Quant au langage, il ne diffère pas essentiellement de celui dont faisaient usage la plupart des écrivains chrétiens de la Syrie et de l'Égypte. M. Z. profite de ses lectures extraordinaires pour donner la bibliographie complète des manuscrits arabes.

La traduction arabe du livre de Barlaam et Joasaph est mentionnée pour la première fois dans l'encyclopédie ecclésiastique d'Aboûl-Barakât, auteur chrétien de la fin du XIIIe siècle. Mais elle est sans doute beaucoup plus ancienne. D'après le Kitâb-al-Fihrist, Abân Ibn Abd al-Hamid al-Lâhiqui, poète musulman du second siècle de l'Hégire, qui a mis en vers le livre de Kalîla et Dimna, l'histoire d'Ardeschîr et d'autres contes et romans, était l'auteur d'une version poétique d'un livre intitulé *Bilauhar et Yowasaph*. Il est difficile de décider si ce nom de *Bilauhar* est une corruption du nom de Barlaam ou un changement intentionnel dû à une réminiscence de la forme syriaque de ce nom, Bar Lâhâ, ou encore si le poète musulman a eu sous les yeux une version syriaque aujourd'hui perdue. Cependant en tenant compte des habitudes des scribes arabes dans la transcription des noms étrangers, on s'explique le procédé qui de Barlaam a fait naître la forme *Bilauhar*. Le même ouvrage, sous le titre légèrement différent de *Yowasaph* et *Bilauhar*, est encore mentionné dans un autre chapitre du Kitab-al-Fihrist, parmi les contes d'origine indienne traduits en arabe. Comme dans ce dernier passage il n'est question ni d'Abân ni d'une rédaction poétique, M. Z. suppose que l'auteur de cette énumération bibliographique a voulu désigner la version en prose, celle qui était la source de la composition poétique.

Après avoir donné une description très détaillée de la paraphrase hébraïque qui découle de l'œuvre d'Abân, M. Z. résume sa pensée en disant que le poète du deuxième siècle de l'Hégire a probablement mis en œuvre une version arabe plus ancienne en prose, soit celle qui a été exécutée, d'après l'original, par un chrétien, à l'usage des chrétiens, soit une autre, adaptée aux croyances musulmanes et au génie arabe. L'original chrétien a donc dû exister au commencement du IXe siècle de notre ère. M. B. Dorn a cru pouvoir affirmer qu'il ne remontait pas au delà du Xe siècle, parce que le mot Ἕλληνες dans le sens de païens, y est traduit par *ac-Çabioun*, les sabiens, acception qui, d'après les recherches de M. Chwolson, ne serait pas antérieure au IVe siècle de l'Hégire. Mais ce résultat ne paraît pas absolument certain. Il est probable au surplus que la version chrétienne a été exécutée au couvent même de Saint-Saba où, de bonne heure, on avait eu soin de traduire en arabe les légendes des saints auxquelles on attachait un intérêt spécial.

Ce chapitre se termine par la discussion du passage d'un ouvrage juif qui contient la parabole du roi élu pour un an, tirée du livre de Barlaam et Joasaph;

Digitized by Google

enfin vient la description des manuscrits éthiopiens et d'une histoire arménienne de Barlaam et Joasaph signalée par feu M. Brosset. Ce dernier texte ne renferme pas une traduction du roman grec, mais constitue un abrégé et ne reproduit que les faits principaux de la partie narrative.

L'analyse qui précède peut donner une idée des recherches profondes et variées auxquelles le savant auteur a dû se livrer pour obtenir les résultats si intéressants et si inattendus dont il enrichit l'histoire littéraire du christianisme militant. Sur ce terrain aussi nouveau pour moi, j'ai été obligé de me tenir strictement aux expressions originales de peur de m'égarer dans le dédale inextricable de la théologie chrétienne dont M. Z. a éclairé les insondables profondeurs. Bien peu de personnes en France, je ne crains pas de le dire, possèdent à un degré aussi éminent, cette littérature difficile, où les abstractions les plus quintessenciées prennent un corps au souffle de la foi et où les nuances les plus vaporées se solidifient en dogmes contradictoires pour alimenter le zèle des croyants et les excommunications mutuelles des sectes. M. Z. connaît admirablement son sujet et, ce qui plus est, manie avec autant d'aisance que de grâce l'art si difficile de faire comprendre aux autres dans quelques minutes ce que l'on a eu de la peine à apprendre pendant de longues années de travail assidu.

Dans de telles circonstances, l'œuvre de la critique devient d'une délicatesse extrême. C'est donc à titre d'un simple acquit de conscience que je me permets d'avoir une opinion à cet égard. Je crois que M. Z. a définitivement réussi dans son opposition à l'opinion reçue qui regarde saint Jean Damascène comme l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph. L'hésitation n'est possible qu'en ce qui concerne la question de date et les autres points qui s'y rattachent. A cet égard je me permettrai de soumettre au jugement du savant auteur une série de considérations qui m'ont été suggérées à la suite d'une lecture attentive et souvent répétée de la dernière partie de son précieux Mémoire.

Et voici d'abord une réflexion qui prime toutes les autres : le livre de Barlaam et Joasaph repose foncièrement sur la légende indienne du Bouddha et néanmoins, rien dans le caractère des principaux héros ni dans la nature du paganisme qui y est combattu, ne présente une physionomie indienne. La description des hommes et des choses est empruntée à l'étranger ; il n'y a pas la moindre trace de couleur locale. Ce fait indéniable semble cadrer fort peu avec la supposition que le récit indien aurait été directement communiqué à l'auteur du roman chrétien par des indigènes de l'Inde. Il entame du même coup l'originalité du texte grec, originalité que les perfections de rédaction de l'ouvrage rendaient déjà si difficile à concevoir. Dans une œuvre de transformation secondaire, la disparition de la couleur locale première et le perfectionnement de la forme s'expliquent tout naturellement.

Une autre réflexion a encore sollicité notre attention ; elle consiste en un simple point d'interrogation. Quel motif a pu avoir l'auteur chrétien pour désigner

Digitized by Google

les Perses sous le nom de *Chaldéens*? N'aurait-il pas dû plutôt conserver la désignation universelle des ennemis de son pays et de sa religion, si son intention était effectivement de combattre le gouvernement et la religion perses?

Ce phénomène bizarre invite naturellement à examiner les principes du paganisme visé par l'auteur. L'impression qui se dégage de la description est loin d'être satisfaisante. L'adoration des corps célestes et des éléments est commune à tous les systèmes païens et n'a rien de particulier, pas même l'adoration de l'homme, si par l'homme il faut entendre le roi de Perse, car le paganisme égypto-grec et romain ne s'est pas fait faute de diviniser les rois et les empereurs. Un écrivain de l'époque des Sassanides aurait trouvé bien d'autres choses à blâmer et à mettre en opposition aux pratiques chrétiennes, par exemple la multiplication extraordinaire des Pyrées, les mariages incestueux, l'exposition des morts, les purifications avec l'urine de vache, etc. De ces traits vraiment caractéristiques du mazdéisme sassanide l'auteur ne dit pas un seul mot; ne serait-ce pas parce que le paganisme qu'il a en vue n'est pas celui des Perses?

Le mazdéisme écarté, il ne resterait qu'à prendre la désignation de *Chaldéens* au sens propre du mot et à entendre les Araméens païens de la Mésopotamie. On en connaît deux groupes : les Harraniens de la Mésopotamie supérieure dont l'idolâtrie a persisté plusieurs siècles après l'apparition de l'Islamisme et les Nabat de la Mésopotamie inférieure qui, sous le nom de Mandéens, se sont perpétués jusqu'à nos jours. Lequel des deux groupes est celui que le livre de Barlaam et Joasaph a tout particulièrement visé? La description citée plus haut nous le dira sans ambages; car, si le culte des corps célestes et des éléments se retrouve chez les Mandéens comme chez les autres païens d'Orient, l'adoration de l'homme semble au contraire ne convenir qu'aux Harraniens seuls. On sait en effet, que d'après le témoignage unanime des historiens syriens et arabes, les païens de Harrân étaient censés conserver dans leur temple le corps d'une victime humaine, préparée d'une façon spéciale et dont la tête détachée était adorée comme une divinité. L'auteur arabe qui nous donne les plus amples renseignements sur ce sujet ajoute que « les Harraniens ne coupent leurs cheveux, ne mangent et ne boivent qu'au nom de cette tête[1]. » Tout porterait donc à croire que la polémique du livre de Barlaam et Joasaph est dirigée contre le paganisme harranien. Faisons encore remarquer que ce dernier système admettait aussi la nature essentiellement mauvaise de certaines combinaisons astrales et par conséquent le règne du mal absolu.

L'interprétation qui précède rend aussi compte de la raison dont l'auteur chrétien s'est autorisé pour attribuer aux Indiens la religion *chaldéenne*. D'après

1) Voir l'excellent mémoire de MM. Dozy et de Goeje dans les *Actes* du VI[e] Congrès des orientalistes, tenu à Leide en 1884, II, 364-6.

Digitized by Google

la croyance générale du temps, sabéisme était synonyme de paganisme. L'auteur arabe cité ci-dessus identifie sans la moindre hésitation le paganisme harranien avec le brahmanisme de l'Inde.

Si le livre de Barlaam et Joasaph, comme il nous paraît probable, polémisait contre les Harraniens afin de les convertir au christianisme, l'omission de l'islamisme s'expliquerait d'elle-même et la concurrence formidable de cette religion monothéiste aurait pu obliger l'auteur à placer sa fiction aux époques antérieures, où le christianisme n'était en présence que d'une seule religion monothéiste, le judaïsme.

Voilà les réflexions qui semblent favoriser l'idée d'une date relativement récente et post-islamique du roman chrétien. Mais la même conclusion semble résulter encore de l'observation des faits que voici : le nom du héros chrétien *Joasaph*, quand on le compare au nom indien primitif *Bodisatwa*, se montre avec la plus grande évidence comme une altération ayant son origine dans des confusions de lettres qui ne sont possibles que dans l'écriture arabe. Ainsi, c'est en arabe seul que les consonnes *b-d-s-f* peuvent être prises pour *J-a-s-f*. De même, les consonnes de *Bilauhar*, savoir *b-l-w-h-r*, peuvent être confondues avec *b-l-r-h-m* = *balraham* dont la forme grecque *Bar-la-(h)am* ne diffère que par une légère métathèse qui allège la prononciation.

Je laisse au savant auteur le soin d'apprécier la valeur des remarques que je lui soumets sans autre prétention que celle d'apporter quelques éléments de plus à la solution du problème. Ce dont je suis certain, c'est que tout le monde sera d'accord à louer comme moi l'excellente facture de son Mémoire, sa clarté et la riche variété de ses renseignements. Les extraits annexés à titre de spécimens feront la joie des orientalistes à cause de l'extrême correction des textes et de la grande abondance des notes.

J. Halévy.

Histoire générale des Races humaines. Introduction à l'Etude des races humaines, par *A. de Quatrefages*, membre de l'Institut (Académie des sciences), professeur au Muséum. — Questions générales, avec 227 gravures dans le texte, 4 planches et 2 cartes. — Paris, Hennuyer, imprimeur-éditeur, 47, rue Laffite, 1887.

Cet intéressant volume ouvre l'importante *Bibliothèque ethnologique* entreprise par la maison Hennuyer sous la direction de MM. de Quatrefages et Hamy. Il roule en majeure partie sur la question des races humaines, de leurs différences et de leurs affinités. On sait que l'éminent professeur du Muséum se prononce pour le monogénisme contre le polygénisme et qu'il croit pouvoir expliquer les phénomènes dont on tirait la conclusion opposée d'une manière qui donne complètement raison aux partisans de l'unité de l'espèce humaine. Nous n'avons pas à entrer dans cet ordre de discussions étranger à la compé-

Digitized by Google

tence de cette *Revue*. La seule partie de ce livre très savant et pourtant de lecture fort agréable qui nous intéresse directement, c'est la dernière où l'auteur relève et met en plein jour le caractère universel, naturel, spécifique, de la religion dans l'espèce humaine. Il est d'avis, et nous le sommes avec lui, qu'on s'est absolument trompé quand, sur le témoignage d'observateurs mal préparés ou prisonniers de conceptions trop étroites, on a refusé toute notion religieuse à des populations, à des races entières. N'a-t-on pas été jusqu'à ranger parmi les peuples sans religion ces nations bouddhistes qui nous étonnent par le nombre et l'épaisseur de leurs croyances? N'y a-t-il pas des voyageurs sérieux qui retranchent d'un trait de plume de la liste des nations religieuses des peuples dont ils racontent ensuite par le menu les superstitions singulières!

Peut-être, entraîné par sa thèse qui est au fond la vraie, le savant naturaliste croit-il un peu aisément aux « idées élevées », au monothéisme spiritualiste de certaines fractions du genre humain. S'il faut se défier des témoignages dénigrants, il faut aussi user de circonspection vis-à-vis des traducteurs trop sympathiques pour leurs textes originaux. La partialité dans un sens est aussi possible que dans l'autre. Mais, toute part faite aux critiques de détail, M. de Quatrefages n'en a pas moins raison au fond. Dans son ensemble son livre est de ceux que doivent lire ceux qui, sans s'adonner exclusivement aux sciences naturelles, désirent posséder une vue d'ensemble sur les résultats obtenus et sur les questions posées par cette belle et grande science de l'ethnologie, l'une de celles dont notre siècle a le droit d'être fier.

A. Réville.

Gustave d'Eichthal. **Mélanges de critique biblique**, 1 vol. in-8°; Paris, Hachette, 1886.

Le volume que nous annonçons et qui vient d'être publié par M. Eugène d'Eichthal, le fils du sympathique critique, renferme trois études principales, dont deux, la première et la dernière, sont des réimpressions.

M. d'Eichthal s'est efforcé tout d'abord de reconstituer « le texte primitif du premier récit de la création », cet enseignement philosophique et religieux de l'ordre le plus élevé, comme l'appelle notre auteur. Il y voit l'œuvre du génie israélite, au temps de sa complète maturité, c'est-à-dire du prophétisme du VIII^e^, du VII^e^ et du VI^e^ siècles, après qu'il eut vécu dans de longs et intimes rapports avec l'Assyrie, la Chaldée, la Perse et le mazdéisme. Nous y trouverions même une négation positive de la cosmogonie persane. Pour qui sait les difficultés, à peu près insurmontables, attachées à la détermination des époques où se sont formées, soit les antiques traditions des Israélites, soit les croyances du mazdéisme, cette dernière conclusion paraîtra quelque peu hasardée.

Digitized by Google

La seconde étude, de beaucoup la plus importante, roule sur le Deutéronome; elle comprend une introduction, malheureusement inachevée, la traduction du texte traditionnel, sa restitution et un commentaire. Nous admirons sincèrement la haute et respectable assurance avec laquelle M. d'Eichthal reconstitue et redistribue les textes du Deutéronome; nous l'admirons d'autant plus que nous n'oserions nous-même entreprendre le même travail pour les parties de l'Ancien Testament qui nous sont le plus familières; nous l'admirons enfin parce qu'une pareille reconstitution exige du savant qui n'est point hébraïsant un jugement et un tact d'autant plus sûrs et d'autant plus aiguisés. M. d'Eichthal repousse l'opinion, généralement acceptée, en vertu de laquelle le Deutéronome, à part quelques additions, a été composé à l'époque de Josias. Il estime que la critique rigoureuse de cet écrit n'a point encore été faite, et il y retrouve, quant à lui, huit documents différents. Il croit enfin que le Deutéronome, « s'il n'émane point du scribe Esdras, *ce que nous n'avons aucun moyen de vérifier*, a du moins été composé dans l'intérêt de la réforme poursuivie en commun par lui et par Néhémie. » Nous avons été très heureux de voir la grande part faite à Esdras, par M. d'Eichthal, dans l'œuvre de la restauration d'Israël; c'est une thèse que nous avons nous-même soutenue. Mais l'auteur ne tombe-t-il pas ici dans l'hypercritique? Quels rapports établira-t-il désormais entre le Deutéronome et le code sacerdotal, et, en plaçant le premier de ces écrits à une époque aussi tardive, ne renverse-t-il pas l'une des colonnes le plus solidement établies pour la reconstruction de l'édifice religieux et littéraire du peuple israélite!

La dernière étude est relative au nom et au caractère du dieu d'Israël, Iahveh, qui est, d'après l'étymologie, soit l'être par excellence, soit le créateur. Quant à la formule de l'Exode (III, 14) : « Je suis celui qui suis », c'est une définition métaphysique de la divinité, tardivement introduite dans le Pentateuque. Suit un appendice sur la déclaration des droits de l'homme et l'être suprême.

Quelles que soient les critiques qu'on puisse adresser aux théories de M. d'Eichthal, la lecture de ses travaux approfondis est d'un haut intérêt pour quiconque s'occupe de l'histoire ds l'Ancien Testament.

Ed. Montet.

Le Tibet, le pays, le peuple, la religion, par *Léon Feer*. Orné de gravures. (*Bibliothèque ethnographique*. Paris, Maisonneuve, in-16 de 107 pages.)

Un des derniers volumes de la Bibliothèque ethnographique est consacré au Tibet. L'auteur, par ses nombreux travaux sur le bouddhisme et ses savantes traductions du tibétain, était tout désigné pour cette publication. M. Feer n'a-t-il pas aussi enseigné cette langue à l'École des langues orientales, jusqu'à sa

Digitized by Google

réorganisation, alors que le cours de tibétain fut supprimé, le gouvernement n'ayant pas d'agent consulaire et diplomatique dans cette région de l'Asie.

Quoique ce volume ne contienne que 107 pages, nous y trouvons un tableau complet de l'état actuel de nos connaissances sur ce pays si peu exploré. Les trois premiers chapitres nous entretiennent de la géographie physique, des productions du sol, du gouvernement, de l'état social, des mœurs.

Le portrait que trace M. Feer des Tibétains actuels rappelle celui que Maçoudi, le célèbre historien arabe du x^e^ siècle, nous a laissé. « La douceur du naturel, la gaieté, la vivacité qui sont l'apanage de tous les Tibétains, les portent à cultiver la musique avec passion et à s'adonner à toute espèce de danses. » (Tome I, page 351, trad. de MM. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille.) Ce peuple connut des jours de splendeur et conquit au VIII^e^ siècle un empire assez vaste. « Le Tibet, dit Maçoudi (tome I, p. 352), touche à la Chine d'un côté et des autres côtés à l'Inde, au Khoraçan, et aux déserts des Turcs. » La grande étendue de cet empire est confirmée par l'histoire tibétaine traduite par M. Emile Schlagintweit et par les historiens chinois[1].

Le quatrième chapitre est consacré à la religion qui est, comme on sait, une branche du bouddhisme indien. Elle s'est développée au Tibet à partir du VII^e^ siècle de notre ère, aux dépens d'une religion plus ancienne, le culte de Bon, sur laquelle on ne possède que très peu de renseignements. Il est naturel de supposer, comme le dit M. Feer, que ce culte primitif a non seulement fait beaucoup d'emprunts au bouddhisme, mais que celui-ci lui en a fait de son côté. Le difficile est de déterminer avec précision en quoi consistent ces emprunts et de reconstituer ainsi dans ses traits principaux l'état religieux qui avait précédé la prédication bouddhique. La croyance aux démons, bons ou mauvais, et les pratiques de sorcellerie destinées à s'assurer les bons offices des uns et à prévenir et combattre les maléfices des autres existaient dans Inde bouddhique à une époque antérieure à l'introduction au Tibet de la doctrine de Çâkyamouni, ou tout au moins à une époque contemporaine. Ainsi le célèbre pèlerin chinois Hiouen-Thsang (tome I, p. 133, trad. de Stan. Julien) rapporte que, dans le royaume d'Oudyâna, le dragon Apalâla laissait échapper d'une source un courant d'eau blanche qui anéantissait tous les produits de la terre. Çâkya, ému de pitié pour les habitants de ce royaume, descendit en cet endroit et voulut convertir ce méchant dragon. Un génie, armé d'une massue de diamant, Vadjrapâni, frappa les bords de la montagne. Le dragon fut rempli de terreur, il sortit de l'étang et vint faire sa soumission. Il obtint de Bouddha la permission de détruire tous les douze ans la récolte des champs pour pouvoir subvenir à sa nourriture. Vadjrapâni, la foudre à la main, est aujourd'hui encore au Tibet le protecteur des monastères et l'exterminateur des mauvais génies.

1) Klaproth, *Tabl. hist. de l'Asie*, p. 141 et suiv.

Digitized by Google

Notre voyageur alla dans le Gandhâra voir un stoûpa où Çâkya avait instruit la Mère des démons.

Un ouvrage bouddhique, traduit en chinois au VIIIe siècle, nous apprend à ce sujet qu'une femme nommée Ho-li-ti avait fait vœu de manger tous les petits enfants de la ville de Râdjagrîcha. Après sa mort, elle revint à la vie dans la classe des Yakchas. Les habitants de Râdjagrîcha allèrent donner cette nouvelle à Çâkya qui la convertit. Elle dit alors au Bouddha : « Moi et mes cinq cents enfants que mangerons-nous maintenant ? » Le Bouddha lui répondit : « Les Bhikchous vous offriront chaque jour une partie de leurs aliments. » C'est pourquoi, dans tous les couvents de l'Inde, on représente par une statue en terre ou une peinture, la mère des démons et chaque jour on dépose des aliments devant elle. (Stan. Julien, *Mém. de Hiouen-Thsang*, tome I, p. 120, note 2.) Dans beaucoup d'autres passages Hiouen-Thsang parle de déesses et de démons féminins et de la transmigration dans les six classes d'êtres animés (tome II, p. 101). L'Adi-Bouddha, les Dhyâni-Bouddha et Avalôkitêçvara avec ses onze têtes sont mentionnés dans le Karanda-Vyûha, ouvrage népalais dont Burnouf a donné une analyse (*Introd. au Bouddhisme*, p. 220). Ce soûtra a été traduit en tibétain par Çakyaprabha et Ratnaraxita[1] qui vivaient au IXe siècle sous Tal-pa-chan.

On pourrait multiplier ces exemples qui prouvent que la crainte des démons mâles et femelles formait dans l'Inde bouddhique, comme aujourd'hui au Tibet, le fond des croyances populaires. On ne doit donc pas perdre de vue la possibilité que ces éléments aient été entraînés par le courant religieux qui de l'Inde s'est répandu au nord de l'Himalaya, et il faudrait se garder d'attribuer à priori à la religion primitive de cette contrée tout ce qui ne fait pas partie de nos connnaissances actuelles du bouddhisme indien.

De même que dans l'Inde, la doctrine de Çâkyamouni eut dans le Tibet beaucoup de sectes. Csoma en compte neuf. La dernière, qui date du XIVe siècle, est celle des bonnets jaunes dont le fondateur Tsong-ka-pa a écrit plusieurs ouvrages. Les bibliothèques de Saint-Pétersbourg les possèdent ainsi que plusieurs histoires des différentes doctrines qui se trouvent aussi à Paris dans la bibliothèque de l'Institut. Lorsqu'on aura traduit ces documents entièrement ou en partie, on pourra avoir une notion exacte du lamaïsme et de son culte. Quant à l'institution du Dalaï-lama, elle est toute moderne. M. Feer fait remarquer avec raison que « Navang-Lobsang aurait été le vrai fondateur, ou du moins l'organisateur de cette dignité sous la forme actuelle. » Ce Dalaï-lama qui est regardé comme le cinquième, vivait de 1617 à 1682. (Kœppen, *Religion des Buddha*, tome II, p. 235.)

1) Kandjour, exempl. de la Bibliothèque nationale de Paris, t. VII du *Mdo*, fol. 371. Comparez l'analyse du *Kandjour* de Csoma (p. 246 de la traduction de M. Feer), selon l'Index du *Kandjur* de l'Académie de Saint-Pétersbourg, publié par Schmidt, p. 20. Ce soûtra a été traduit par Jinamitra et Danaçîla.

Digitized by Google

M. Feer termine son savant travail par un exposé historique et une biographie des principaux voyageurs; naturellement les missionnaires catholiques sont les plus nombreux de cette liste. Si jusqu'à présent ils n'ont pas réussi à convertir ce pays et à s'y installer, il faut considérer que les autorités tibétaines ne se soucient nullement de la propagande chrétienne, et comme ils le faisaient dire, le 26 septembre 1867, par les légats de l'empereur de Chine à Mgr Chauveau : « Les contrées tibétaines sont consacrées aux supplications et aux prières; la religion jaune est fondée sur la justice et la droite raison; elle est adoptée depuis un grand nombre de siècles; on ne doit donc pas prêcher dans ces contrées une religion étrangère; nos peuples ne doivent avoir aucun rapport avec les hommes des autres royaumes. » (Desgodins, *Mission au Tibet*, p. 142.)

Mais cette réponse ne découragera pas le zèle des missionnaires catholiques et l'on doit espérer, aussi bien dans l'intérêt de la science que dans celui de la religion, qu'il viendra un jour où le culte des dieux à plusieurs têtes ne sera plus qu'un souvenir historique consigné dans les livres.

Ed. Specht.

Saint Paul d'après la libre critique en France, par *V. Courdaveaux*, professeur à la Faculté des lettres de Douai. Paris, Fischbacher, 1886, in-12 de VIII et 149 p.

« Voici un petit volume que les érudits trouveront probablement bien mince, et les gens du monde bien sérieux. Seulement entre les gens du monde et les érudits, en pareille matière surtout, il existe une classe plus ou moins nombreuse de lecteurs qui, tout en n'ayant ni le goût ni le loisir de suivre des discussions historiques ou scientifiques poussées jusqu'au dernier détail des choses, ne s'en intéressent pas moins à toutes les grandes questions prises de haut. C'est pour ceux-là que nous publions ce petit livre » (*Préface*, p. VII). Ces quelques lignes qui servent d'introduction à la récente publication de l'honorable professeur de la Faculté des lettres de Douai, caractérisent parfaitement l'œuvre et l'auteur. Nous avons affaire ici à une œuvre de vulgarisation, destinée aux lecteurs instruits qui ne sont pas familiers avec les questions de théologie biblique, par un esprit d'une parfaite loyauté qui a sérieusement étudié les principaux interprètes modernes de la pensée paulinienne. M. Courdaveaux se glorifie à juste titre de conserver le respect le plus complet de la grandeur morale chez ceux-là mêmes dont il repousse le plus loin les idées (p. VIII), mais dès les premières pages il ne cache pas que les idées de l'apôtre Paul ne sont pas les siennes. De là une certaine allure de controverse qui contribuera peut-être au succès du livre auprès du public, plus avide de plaidoyers que de dissertations, mais qui ne convient pas aussi bien à la sérénité de l'histoire et à l'impartialité de la critique vraiment libre.

Ce ton de la controverse nous paraît d'autant plus regrettable qu'il est tout

Digitized by Google

extérieur. Le fond des récits et des raisonnements de l'auteur n'en est pas sensiblement affecté. Pourquoi donner les apparences d'un plaidoyer à ce qui est en réalité un résumé solide et consciencieux de certains travaux autorisés d'histoire biblique ? Nous avons lu, pour notre part, le livre de M. Courdaveaux avec un réel plaisir, non pas que nous n'ayons des réserves à faire sur plusieurs points, mais à cause des qualités très sérieuses qu'il présente. M. C. n'est pas un exégète de profession ; il n'a pas consacré sa vie à l'étude des questions bibliques ; il a abordé son sujet avec la curiosité et la forte culture d'un lettré et avec les convictions d'un libre penseur. Mais au lieu de se lancer dans de grandes considérations sur l'enseignement de Paul, il est allé aux sources ; il a lu très attentivement les travaux des hommes les plus compétents sur la matière ; il s'est efforcé de replacer l'apôtre Paul dans le cadre de l'histoire véritable et de le juger comme un chrétien du 1er siècle, non comme s'il avait affaire à un docteur contemporain. Dans une œuvre destinée au monde scientifique, ce sont là des qualités élémentaires ; dans les œuvres destinées à un public plus étendu et portant sur des questions d'histoire biblique, elles ont été infiniment rares jusqu'à présent parmi nos compatriotes à cause des divisions religieuses qui les agitent. Il y a là un grand progrès que nous aimerions à voir s'établir d'une façon définitive.

M. Courdaveaux commence par discuter la valeur des documents que nous possédons sur la personne et l'œuvre de l'apôtre Paul. Il montre avec quelle prudence il convient d'accepter les renseignements des *Actes des apôtres*. Il discute l'authenticité et l'autorité des épîtres pauliniennes, rejetant absolument les épîtres aux Hébreux, à Timothée et à Tite, suspectant très fort l'épître aux Ephésiens, mais admettant les autres, malgré les divergences des enseignements qu'elles renferment, parce qu'il ne voit pas de raison pour refuser à l'apôtre le droit d'avoir modifié sa doctrine au cours de ses missions. Après avoir résumé de la sorte les principaux résultats de la critique biblique concernant les écrits attribués à Paul, M. C. nous donne une caractéristique de l'apôtre et l'histoire de son développement spirituel. Toute la seconde partie du livre est consacrée à l'étude de la théologie et de la morale de Paul et à la comparaison de son enseignement avec celui de l'Église.

Nous n'étonnerons aucun de ceux qui connaissent tant soit peu les travaux de la critique moderne sur la personne et l'œuvre de Paul, en déclarant que sur bien des points les affirmations de M. C. pourront être contestées. Aussi ne nous arrêterons-nous pas aux contestations de détail ; nous ne chicanerons pas l'auteur lorsqu'il parle d'anciens (πρεσβύτεροι, p. 132) dans les communautés pauliniennes, alors que ce terme ne paraît pas une seule fois dans les épîtres authentiques, ou lorsqu'il veut établir entre différents passages des épîtres aux Corinthiens des contradictions qu'une saine interprétation fait disparaître (p. 33). Nous ne lui reprocherons pas davantage d'accorder, comme tant d'autres critiques, et des plus éminents, une trop grande importance à l'existence ou

Digitized by Google

à l'absence de citations bibliques dans les écrits chrétiens du IIe siècle pour établir l'authenticité des épîtres, quoiqu'il nous paraisse singulièrement hasardé de fonder des conclusions sur une base aussi contestable. La littérature chrétienne du IIe siècle est si restreinte et l'habitude de citer des traditions sacrées plutôt que des écrits sacrés est encore si générale !

A notre avis, le principal défaut du tableau tracé par M. Courdaveaux, c'est qu'il n'a pas suffisamment fait ressortir l'idée centrale de la christologie paulinienne ni la haute et belle mysticité de sa pensée. Le point central de la christologie de l'apôtre, celui auquel aboutissent les conceptions plus positives de ses premières épîtres et dont dérivent les glorifications métaphysiques du Christ dans les dernières, est la conception du Christ comme le second Adam, type et fondateur de l'humanité nouvelle, spirituelle (pneumatique), d'après le plan éternel de Dieu. Voilà le nœud de la spéculation paulinienne sur le Christ. Sa conception du salut s'y rattache intimement. Il n'en est pas de la nouvelle humanité comme de l'ancienne. L'homme individuel appartient à celle-ci par la naissance physique ; il devient membre de la première par la foi, par l'union mystique avec l'homme type, ce que nous appellerions de nos jours l'homme déal, en qui la plénitude de l'esprit s'est réalisée et, par conséquent, aussi la plénitude de la vie. Cette seconde naissance est un fait tout intérieur qui se produit déjà dans le cours de la vie terrestre (voir toute la première partie du ch. VI de l'ép. aux Romains). Le vieil homme doit être crucifié comme le Christ, mourir au péché et échapper ainsi à la mort qui est la conséquence inévitable du péché, pour ressusciter avec Christ à une vie nouvelle.

Voilà le centre de la pensée paulinienne ; voilà ce qu'il faut dégager, pour le public, des subtilités et des bizarreries de l'exégèse rabbinique et judéo-alexandrine dans lesquelles Paul, en fils de son temps et de son milieu, a exprimé ses idées philosophiques et ses principes de morale. On n'interprète vraiment un auteur pour le public incapable de le comprendre par lui-même, qu'en joignant à l'exposé rigoureusement fidèle de sa pensée la traduction de cette même pensée en langage moderne. Cette tâche, sans doute, est infiniment délicate, mais elle est indispensable si l'on veut rendre pleine justice aux auteurs d'un passé éloigné. En langage moderne, nous résumerions ainsi la doctrine de Paul sur le Christ et son œuvre : Le Christ est l'homme idéal qui s'est réalisé dans une personnalité concrète à l'heure voulue de Dieu dans le plan éternel de la création et de l'évolution du monde ; le fidèle doit s'unir à ce Christ au point de s'identifier avec lui, de telle sorte que l'humanité idéale, victorieuse du péché et de la mort, se substitue chez le fidèle à l'humanité charnelle. La grandeur de l'œuvre de Paul, c'est d'avoir insisté sur la nécessité de la transformation du cœur humain pour arracher l'homme à la puissance du mal, d'avoir condamné comme illusoires tous les moyens extérieurs, observances légalistes, pratiques dévotes ou enseignements scolastiques, et ce qui le distingue parmi tous les propagateurs de cette vérité morale, c'est d'avoir enseigné que la transformation

Digitized by Google

du cœur ne peut s'opérer que par l'union mystique avec le Christ ou le second Adam.

En recherchant, sur chaque point de doctrine, le rapport entre l'enseignement de l'Église et celui de l'apôtre, M. Courdaveaux a accentué l'élément didactique des épîtres de Paul au détriment de leur portée mystique et spécialement morale. Mais ces réserves ne nous empêchent pas de reconnaître que, parmi les ouvrages de vulgarisation scientifique sur ces questions difficiles et délicates, celui-ci est l'un des meilleurs, à la fois simple de forme et sérieux de fond, complet et néanmoins facile à comprendre pour tout lecteur tant soit peu instruit.

JEAN RÉVILLE.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes : 1. *E. de Pressensé. L'Ancien monde et le Christianisme* (Paris, Fischbacher, 1887, gr. in-8° de XL et 669 p.). Ce livre forme le premier volume de la troisième édition de l'ouvrage bien connu de M. de Pressensé sur l'*Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne ;* mais cette troisième édition a été si fort complétée et transformée qu'elle doit être considérée comme une œuvre nouvelle. Le développement considérable qu'a pris l'histoire des religions depuis la première publication de l'ouvrage, oblige l'auteur à donner une extension beaucoup plus grande à la revue des religions de l'antiquité et à l'esquisse de l'évolution religieuse de l'ancien monde qu'il nous présente comme une introduction au christianisme dans toute l'acception de ce terme. Au point de vue historique comme au point de vue philosophique et religieux, il faut y voir, d'après l'auteur, une préparation au christianisme. « Toute l'histoire du vieux monde païen n'est autre chose que ce long voyage de l'âme humaine à la recherche du Dieu de l'avenir, qui reste, pour elle, le Dieu inconnu » (p. XXXVII) : telle est la thèse qui pourrait servir de devise à ce volume et dont M. de Pressensé poursuit la démonstration en nous promenant, à la suite des guides les plus autorisés, à travers les religions des peuples sauvages, les religions du vieil Orient, celles de l'Inde, de la Grèce et de Rome. L'un de nos collaborateurs traitera prochainement d'une façon plus détaillée les importantes questions soulevées par M. de Pressensé.

2. Comte *F.-A. de Noer. L'Empereur Akbar. Un chapitre de l'Histoire de l'Inde au* XVI^e^ *siècle*, traduit de l'allemand par *G. Bonet-Maury*, avec une introduction par Alfred Maury, vol. II (Leide, Brill, gr. in-8° de 433 p.). Le premier volume de cette traduction, publié en 1883, a été signalé déjà dans la *Revue* par M. Barth, dans le dernier bulletin des *Religions de l'Inde* (t. XI, p. 188), et le personnage même d'Akbar n'est plus un inconnu pour nos lecteurs, puisqu'il leur a été présenté par M. Bonet-Maury dans le même tome XI^e^ (p. 133 à 159, « Akbar, un imitateur de l'étude comparée des religions et un précurseur de la tolérance dans l'Inde »). Le second volume qui vient de paraître contient la fin de l'ouvrage. L'auteur nous y décrit successivement la pacification de

Digitized by Google

l'Inde, la conquête du Kachemir, la conquête du Dekhan et les dernières années d'Akbar. Le chapitre sur l'empereur et sa cour est l'un des plus intéressants et des plus originaux de l'ouvrage entier. Il faut savoir gré à M. Bonet-Maury d'avoir rendu accessible au public français l'histoire d'une des personnalités les plus singulières et, à beaucoup d'égards les plus attrayantes, de l'histoire religieuse générale.

3. *Edmond Le Blant. Les Sarcophages chrétiens de la Gaule* (Paris, Hachette, 1886; in-folio de XX et 171 p. et LIX pl.). Ce magnifique ouvrage mérite les éloges des historiens du christianisme comme des archéologues et des historiens de l'art. On y retrouve la méthode prudente et la sûreté d'érudition qui caractérisent les ouvrages du directeur de l'École française de Rome. La persistance des sujets de décoration païenne sur les monuments chrétiens éclate une fois de plus dans ce travail. Il est également intéressant de noter comment certains sujets inconnus ou peu communs sur les sarcophages d'autres régions se trouvent sur les monuments analogues de la Gaule. L'ouvrage de M. Edmond Le Blant fait partie de la collection des documents inédits sur l'histoire de France, publiés par les soins du Ministère de l'Instruction publique.

4. *Bibliographie des Œuvres de Son Em. le card. Pitra* (Solesmes, impr. Saint-Pierre, 1886. Gr. in-8° de 24 p.). La congrégation des Bénédictins de France a publié cette brochure à l'occasion du jubilé du cardinal Pitra, évêque de Porto, bibliothécaire de la sainte Église romaine. On y trouve l'énumération des nombreux travaux du cardinal sur la Patristique et l'Histoire ecclésiastique, ainsi que la liste des écrivains ecclésiastiques qu'il a fait connaître pour la première fois dans le *Spicilegium* et dans les *Patres Antenicæni*.

5. Le *Bulletin mensuel de la Faculté des lettres de Poitiers* (livr. de janvier 1887) a publié la leçon par laquelle notre collaborateur M. *J.-A. Hild* a ouvert son cours sur les *Fastes d'Ovide*. L'honorable professeur s'est attaché à montrer combien il importe de pénétrer dans la vie réelle des anciens et comment les lettres anciennes ne peuvent être comprises et goûtées que si on les éclaire par la science des mythes, des cérémonies et des pratiques religieuses qui remplissaient la vie des Grecs et des Romains. Il a fait ressortir ensuite l'importance des *Fastes* à ce point de vue. Nous espérons que les lecteurs de notre Revue pourront profiter plus tard des études que M. Hild développe actuellement devant ses auditeurs de Poitiers.

6. *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome. Examen des vues de M. G. d'Eichthal, par Maurice Vernes* (Paris, 1887. Leroux; in-8° de 53 p.). Se rattachant aux conclusions de M. d'Eichthal, dans les *Mélanges de critique biblique*, M. Maurice Vernes vient de publier une forte brochure qui fera sensation dans le monde des hébraïsants et des historiens du peuple d'Israël. Nous recevons cette brochure au moment de mettre sous presse, en sorte qu'il faut nous borner pour le moment à la signaler. M. Vernes adopte

Digitized by Google

en partie l'opinion de M. d'Eichthal sur la composition littéraire du Deutéronome; il admet l'origine post-exilienne du livre. Il met en doute l'exactitude du récit des *Rois* concernant la réforme de Josias et, tout en reconnaissant un certain rapport entre le Deutéronome et les prophéties de Jérémie, il conclut en rejetant l'authenticité de la plus grande partie de ces prophéties. Il en résulte que M. Vernes se range à l'opinion de M. Havet sur l'origine post-exilienne de l'ensemble de la collection prophétique; toutefois il en place la rédaction au v^e^, iv^e^ et iii^e^ siècles avant notre ère, sans descendre jusqu'au ii^e^ siècle et jusqu'au temps d'Hérode, comme M. Havet, et sans se refuser à faire remonter quelques fragments de la collection aux temps antérieurs. On voit que M. Vernes a complètement renoncé à la thèse de l'école grafienne qu'il a défendue autrefois dans cette revue.

Le Folk-lore en France. — L'étude des traditions populaires se développe singulièrement chez nous depuis quelque temps et s'efforce de prendre une tournure de plus en plus scientifique. Nous avons depuis deux ans deux recueils mensuels exclusivement consacrés au folk-lore (la *Mélusine*, 3^e^ année, et la *Revue des traditions populaires*, 2^e^ année), autour desquels se groupent de nombreux amateurs, ardents à la propagande, et quelques érudits dont les travaux joignent à l'agrément des sujets traités la solidité des recherches sérieuses. Récemment, M. *Loys Brueyre* a présenté le folk-lore au public d'élite qui fréquente les conférences du cercle Saint-Simon. Il avait pris comme thème *la littérature anglaise et les traditions populaires* (voir la *Revue des traditions populaires*, livr. du 25 janvier), et il a profité de l'occasion pour plaider chaleureusement la cause des études qui lui sont chères, en montrant par l'exemple de la littérature anglaise l'influence des traditions populaires sur les œuvres poétiques et littéraires.

Parmi tous nos folk-loristes il n'en est point cependant de plus instructif et de plus zélé que M. Gaidoz. Non seulement il prend une part prépondérante à la rédaction de la *Mélusine*, mais il vient d'inaugurer, chez l'éditeur Alph. Picard, une collection d'ouvrages sur le folk-lore, intitulée *Bibliotheca Mythica*, qui comprendra des travaux sur l'histoire des religions, la mythologie, les traditions et la littérature populaires. Prêchant d'exemple, M. Gaidoz s'attaque, dans le premier volume, à un sujet qui joint l'intérêt de l'actualité à celui des études historiques. Dans *La Rage et Saint-Hubert* (1 vol. in-8°), il passe en revue les croyances de l'antiquité relatives à la rage et nous raconte la légende de saint Hubert considéré comme guérisseur de l'horrible maladie. A côté de saint Hubert, nous voyons défiler d'autre saints anti-rabiques et nous trouvons l'énumération des recettes, des remèdes et des pratiques auxquels les croyants d'autrefois avaient recours pour se préserver ou pour se guérir des morsures de chiens enragés. Il est à souhaiter que les volumes suivants de la *Bibliotheca mythica* ressemblent au premier.

Nous avons déjà signalé le recueil de M. *Cosquin*, *Contes populaires de la*

Digitized by Google

Lorraine. De tous les recueils de contes et de légendes populaires qui ont paru depuis deux ans, c'est le plus scientifique. L'auteur, en effet, ne s'est pas borné à collectionner des contes, mais il y a joint des commentaires et surtout il les a fait précéder d'une introduction très intéressante sur l'origine et la propagation des contes populaires européens.

Nouvelles diverses. — *Fouilles à Delphes*. Le gouvernement français vient d'obtenir du gouvernement grec l'autorisation de faire exécuter des fouilles à Delphes, dans des conditions à peu près identiques à celles qui avaient été obtenues par le gouvernement allemand à Olympie. Delphes a été pendant plusieurs siècles le sanctuaire le plus important de la Grèce. Il est certain que l'histoire de la religion grecque tirera un grand profit des fouilles qui vont être entreprises sous la direction si éclairée de notre école d'Athènes.

Les sectes juives en Galicie. Le 29 janvier M. *Sacher Masoch* a fait une conférence très intéressante, au siège de la Société des Études juives, sur les sectes juives de la Galicie, en particulier sur les Chassidim et les Karaïtes qui n'ont rien de commun avec les anciennes sectes de la Palestine. Voici le résumé de cette conférence, d'après le compte rendu du journal *le Temps :*

La secte des Chassidim est, comme l'indique l'étymologie de son nom, celle des fervents, des exaltés. Le Chassid, en effet, non seulement suit rigoureusement les prescriptions de la loi, mais doit faire plus. Il s'impose une multitude de privations, fait subir à son corps mille macérations : il s'abstient de viande, de beurre, de miel ; il ne mange point d'œufs, il porte un cilice dont l'étoffe rugueuse meurtrit sa peau ; en plein hiver, il se jette dans l'eau glacée des rivières. Les Chassidim s'étaient fait aussi une règle de ne jamais séjourner plus d'une nuit dans le même endroit ; en se fustigeant, ils pouvaient entrer, croyaient-ils, en communication avec les anges, avec Dieu même. Le plus souvent, ils se livraient à l'étude de la *Kabbala*. Israël Balchem, dont le nom signifie : homme capable de faire des choses merveilleuses, fut le fondateur de cette secte. La légende s'est emparée de sa vie : on raconte qu'il rendait la vue aux aveugles, qu'il ressuscitait les morts et qu'il avait le pouvoir de sauver les âmes de l'enfer. On le racontait de son vivant. C'était l'époque où Cagliostro et ses adeptes avaient prédisposé tous les esprits à la croyance au merveilleux. Balchem eut bientôt de nombreux disciples : ceux-ci, après sa mort, se répandirent en Russie et en Pologne, malgré les anathèmes des rabbins. Ils obéissaient à l'autorité des « zadigs », sorte de papes qui sont aujourd'hui une centaine environ. Le Chassid ne paye point le zadig en argent, mais il lui fait des présents, il ne le laisse manquer de rien. L'obéissance parfaite au zadig est, avec la croyance aveugle en Dieu, le premier de ses dogmes. Le jour du sabbat, les Chassidim se réunissent chez le zadig dans une sorte de pique-nique où chacun apporte sa nourriture. Le zadig distrait ses convives par ses improvisations sur les versets de la Bible qu'on lui propose ; il chante des airs gais, il s'efforce en un mot de prolonger la réunion parce que, tant que dure le sabbat,

Digitized by Google

la béatitude règne dans les cieux et l'enfer se repose. Les Chassidim croient aussi à leur réunion avec Dieu par la contemplation de la divinité; envers celui qui n'est pas Chassid, le Chassid doit faire preuve d'une fermeté dans sa foi allant jusqu'à l'insolence. Pour bien comprendre les Chassidim, dit M. Sacher Masoch, il faut connaître le milieu où ils vivent. Sur ces plaines mornes, sans limites, que le printemps fleurit et que l'hiver couvre de neige, l'homme éprouve plus que partout ailleurs le sentiment de l'infini : son esprit apprend à se recueillir, à se concentrer en lui-même. Il devient bientôt un Hamlet ou un Faust.

La seconde secte dont M. Sacher Masoch a parlé est celle des « Karaïtes ». Ceux-ci sont les jansénistes juifs. Il ne faut point servir Dieu, disent-ils, dans l'espoir d'être récompensé; il ne faut point lui obéir dans la crainte d'être puni. Mais il faut suivre sa loi parce que c'est la loi : on doit être vertueux par amour pour la vertu. « Là où la révélation et la raison sont d'accord, disent aussi les Karaïtes, nous suivons ce qu'elles enseignent de leur double lumière; mais là où elles se contredisent, nous abandonnons la raison, bien qu'elle soit une lumière divine, car si la raison était suffisante, la révélation serait superflue. » Les Karaïtes rejettent tous les commandements qui ne sont pas expressément contenus dans l'Écriture. Salomon dit lui-même qu'il ne faut pas exagérer la pitié. Les Karaïtes admettent le divorce en cas d'adultère, ils ne croient pas aux démons, ils croient, quoi qu'on ait pu dire, à l'immortalité de l'âme et à la vie éternelle. Une de leurs maximes est : « Si tu ne peux ce que tu veux, tu dois vouloir ce que tu peux. » Les Karaïtes sont sobres; leurs prières doivent toujours être dites en langue hébraïque; ils restent debout en priant. Ils observent rigoureusement le sabbat, et dès le vendredi soir n'allument plus de feu, même par les grands froids qui règnent en Galicie. Il est vrai qu'ils peuvent le faire allumer par des chrétiens.

On trouve des Karaïtes à Alep, à Constantinople, en Tartarie, en Crimée et en Égypte : on en compte 40,000 en Galicie seulement. Les Karaïtes s'interdisent tout commerce. Ils ne doivent vendre que les produits de leur agriculture ou de leur industrie ; tout trafic leur est interdit. Ils parlent une langue mi-tartare et mi-hébraïque. Depuis quatre siècles, selon leurs statisticiens, pas un Karaïte n'a subi en Pologne la moindre condamnation. Les Karaïtes ne prêtent pas serment en justice : ils se bornent à donner au juge une poignée de main, en signe d'affirmation. Leurs croyances leur interdisent de verser le sang ; aussi furent-ils pendant longtemps exemptés du service militaire. A l'heure actuelle, on les incorpore dans le service des ambulances.

AUTRICHE-HONGRIE

L'enseignement de l'histoire des religions en Hongrie. — Le mouvement qui porte les universités et les gouvernements à donner une place officielle dans les cadres de l'enseignement supérieur à l'histoire des religions, s'est aussi

Digitized by Google

fait sentir en Hongrie. A l'Académie théologique de Presbourg et dans les deux Instituts théologiques d'Éperies et d'OEdenbourg, l'histoire des religions non seulement fait l'objet d'un enseignement spécial, mais elle figure même parmi les matières obligatoires imposées aux futurs ministres des églises évangéliques en Hongrie. M. *Stephan Schneller*, professeur à l'Académie de Presbourg, l'un de ceux qui ont le plus vaillamment combattu pour le triomphe de cette bonne cause, vient de publier en tirage à part un article qui a paru dans le Bulletin annuel de l'Académie, dans lequel il réfute les objections dirigées contre le nouvel enseignement et justifie l'existence d'un cours d'histoire des religions dans les institutions pour l'enseignement supérieur de la théologie (*Az általános Vallástörténet jogosultsága a theologiai intézeten.* Pozsony, Wigand F. K. Nyomdája, 1886). L'auteur commence par établir que l'histoire des religions, en faisant connaître l'origine et les développements des religions, peut seule faire comprendre *la* religion dans son essence, comme facteur général et véritablement central du développement de l'esprit humain. Se plaçant à un point de vue philosophique très élevé, il prouve que les études des jeunes théologiens doivent porter sur toutes les manifestations de l'esprit religieux dans le monde, sur ce qu'il appelle l'action universelle de l'esprit divin sur l'esprit humain. La seconde partie de la brochure a pour but de réfuter les objections dogmatiques de ceux qui, partant de la vérité absolue du christianisme, jugent inutile d'étudier les autres religions. M. Schneller n'a pas de peine à montrer combien cette opinion, même si l'on en accepte les prémisses, témoigne d'étroitesse d'esprit et combien elle diffère de la pensée de l'apôtre Paul, de l'auteur des écrits johanniques, des plus illustres Pères de l'Église qui considèrent non seulement le judaïsme, mais aussi les religions païennes comme une préparation au christianisme. Il insiste avec raison sur ce fait que la valeur du christianisme ne peut être appréciée que par comparaison avec d'autres religions.

Nous ne pouvons pas nous arrêter aux détails de cette apologie *pro domo sua*, à cause de leur caractère individuel et local. Mais nous faisons les meilleurs vœux pour le développement et le succès de l'enseignement de l'histoire des religions en Hongrie et nous nous félicitons qu'il y soit défendu par un homme d'un esprit aussi large et aussi élevé que M. le Dr Schneller.

Un nouveau journal oriental. — Les directeurs de l' « Institut oriental de l'Université de Vienne » ont décidé d'entreprendre à dater du mois de janvier 1887 la publication d'un *Journal Oriental de Vienne*. Le but de ce nouveau journal, publié, avec le concours du ministère des cultes et de l'instruction, par M. Hölder (Rothenthurmstrasse, 15, à Vienne), est de créer en Autriche un organe consacré exclusivement aux études orientales. Il contiendra des articles originaux sur la philologie et l'histoire orientales, des recensions d'ouvrages orientaux et des notices. La partie critique du journal formera la suite de la *Litterarisch-kritische Beilage zur œsterreichischen Zeitschrift für den Orient.* Les articles pourront être rédigés en allemand, en français, en anglais ou en

Digitized by Google

italien. Les fascicules paraîtront en janvier, avril, juillet et octobre. Le prix d'abonnement est de 6 florins (12 fr. 50). On souscrit à Paris chez M. Ernest Leroux (28, rue Bonaparte). Parmi les articles annoncés, nous remarquons ceux de M. *W. Cartellieri*, « Subandhu and Bana, the Mahàbhârata and the Purânas as known to Subandhu », et de M. *Winternitz*, « Les Srâddhas et le culte des morts chez la race indogermanique. »

HOLLANDE

Publications. — 1° *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds*, I, 2 (p. 331 à 554, Leide-Engels). M. *Kuenen* vient de publier, en seconde édition, la deuxième partie du premier volume de ses recherches historiques et critiques sur l'origine des livres qui forment le recueil de l'Ancien Testament. La première partie consacrée à l'Hexateuque a été analysée ici même par notre collaborateur, M. A. Carrière (t. XIII, p. 206214). La seconde partie, que nous annonçons actuellement, a pour objet les livres historiques de l'Ancien Testament depuis les Juges jusqu'au livre d'Esther. Elle a été remaniée avec autant de soin et d'une façon aussi complète que la précédente. A peine y a-t-il huit à dix pages de la première édition qui aient été conservées sans aucune modification. La disposition des matières n'est pas non plus restée la même. Il n'est pas étonnant que les innombrables travaux qui sont éclos pendant les vingt dernières années aient changé sur certains points les conclusions primitives de l'auteur. C'est particulièrement dans l'appréciation des livres des *Rois* et des *Chroniques* que M. Kuenen a modifié sa manière de voir. Mais l'esprit et la méthode de l'ouvrage sont restés les mêmes. On peut considérer cette seconde édition comme l'expression la plus autorisée des résultats de la critique biblique indépendante de la tradition ecclésiastique.

2° *G.-A. Wilken. Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens* (Amsterdam, J. H. de Bussy, 1886). Nous avons reçu le tirage à part de ce mémoire qui a paru dans la *Revue coloniale internationale*. L'auteur se rattache à une étude du Dr Frazer publiée dans le *Journal of the anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (XV, p. 64-101) sur les pratiques funéraires considérées comme témoignages des conceptions spiritistes primitives. Il nous montre comment les peuples de la Malaisie présentent toutes sortes de pratiques et de coutumes qui ne peuvent avoir d'autre raison d'être que la peur à l'égard des esprits et des morts ou le désir de se les rendre favorables ; tantôt ils fuient l'endroit où l'un des leurs a succombé ; tantôt ils cherchent à l'empêcher de rentrer dans sa demeure ; tantôt les survivants s'efforcent de se rendre méconnaissables. M. Wilken étudie aussi la question, le plus souvent négligée, de la durée des pratiques funéraires et des conditions dans lesquelles elles sont arrêtées. Enfin il s'occupe des idées répandues chez ces mêmes peuples au sujet des secondes noces. Les notes nom-

Digitized by Google

breuses et nourries ajoutées par l'auteur au bas de chaque page renferment une foule de renseignements curieux qui complètent et illustrent de la façon la plus intéressante les informations déjà très abondantes du texte. On pourrait peut-être reprocher à M. Wilken de plaider sa thèse avec trop de conviction et de donner à certaines pratiques une signification qui n'en ressort pas avec évidence. C'est là matière à discussion; mais ce qui est indiscutable, c'est la connaissance approfondie des peuples malais dont l'auteur fait preuve à chaque page.

3° *L'Apocalypse.* Dans notre précédente livraison, nous avons signalé (p. 376) la thèse très originale d'un tout jeune théologien allemand, M. Vischer, qui considère l'Apocalypse du Nouveau Testament comme le remaniement chrétien d'un écrit originairement juif. L'accueil qu'elle a rencontré chez quelques-uns des historiens les plus versés dans la littérature chrétienne primitive a été particulièrement favorable. Mais aucune appréciation bienveillante ne vaut à nos yeux la confirmation qu'elle reçoit du travail d'un exégète hollandais qui, sans connaître du tout l'œuvre de son collègue allemand, a publié dans une revue de son pays, les *Utrechter Theologische Studien* (1886, p. 451 à 470), une étude sur l'Apocalypse, où il présente une hypothèse toute semblable. Dans un article intitulé *Compilatie en Omwekingshypothesen toegepast op de Apokalypse van Johannes*, M. *O.-J. Weylandt* passe en revue les hypothèses anciennes et modernes sur l'existence d'interpolations dans l'Apocalypse attribuée à l'apôtre Jean et aboutit à cette conclusion que l'Apocalypse a été composée par un chrétien qui a combiné deux apocalypses juives antérieures en y ajoutant quelques éléments de son propre cru. La distinction de ces deux apocalypses juives est sujette à caution ; mais là n'est pas la question. Ce qu'il y a de curieux, c'est qu'à de très minimes différences près, M. Weylandt détache les mêmes passages que M. Vischer comme l'œuvre de l'auteur chrétien. Les deux interprètes ont fait leur analyse d'une façon entièrement indépendante l'un de l'autre; ils obtiennent des résultats à peu près identiques. Une pareille coïncidence ne laisse pas que d'être frappante.

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 29 décembre 1886.* M. *Bergaigne* expose la suite de ses recherches sur l'histoire de la Rig-Véda-Samhitâ. Dans un premier mémoire, il avait étudié les principes numériques du classement des hymnes et signalé comme suspects les morceaux qui violent ces principes. Il a cherché depuis, par d'autres calculs, à distinguer dans le recueil plusieurs couches d'interpolations. La Samhitâ, composée déjà sans doute par des additions successives, de dix livres nommés *mandalas*, a été plus tard divisée pour les besoins de l'étude, et sans aucun égard pour le classement primitif, en 64 *adhyâyas* (leçons), groupés par 8 en *ashtakas* (huitièmes), et qui n'ont d'autre raison d'être qu'une égalité aussi exacte que possible. M. Bergaigne établit que le principe de cette égalité n'est pas, comme on l'avait cru, le nombre des *vargas*, mais celui des *praçnas*, comptés d'après les indications du Prâtiçâkya. Selon ce calcul, 50 *adhyâyas* sur 64 sont aussi rigoureusement exacts qu'on pouvait les faire en respectant l'intégrité des hymnes. Aucun, dit M. Bergaigne, n'est au-dessous de la moyenne, mais 14 la dépassent notablement, plusieurs d'un chiffre considérable. Tous ceux-là renferment précisément des hymnes déjà suspects, dont quelques-uns, au moins, ont dû être interpolés postérieurement à la division. D'autre part, les *mandalas* eux-mêmes ont été divisés en parties égales appelées *anuvâkas*, etc. (Compte rendu reproduit de la *Revue critique*.)

Séance du 7 janvier 1887. M. *Bréal* est nommé président pour l'année 1887. M. le marquis *d'Hervey de Saint-Denys* est élu vice-président. — *Séance du 14 janvier.* M. *G. Perrot* signale les fouilles exécutées dans une nécropole voisine de Sfax, en Tunisie, par le docteur *Vercoutre*, médecin en chef de l'hôpital. On y trouve des sépultures où les corps sont enfermés dans deux jarres coniques mises bout à bout, semblables à celles qui ont été découvertes à

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

Biskra. D'autre part, M. *Victor Waille*, professeur à l'École supérieure d'Alger, a repris les travaux de déblaiement près de Cherchell, à un endroit où s'élevaient probablement des thermes. Il y a trouvé diverses statues de divinités.

Séance du 21 janvier. *M. Heuzey* dépose le mémoire de MM. *Ed. Pottier* et *Salomon Reinach* sur « La Nécropole de Myrina ». Ce travail, qui fait honneur à l'école d'Athènes, renferme d'ingénieux aperçus sur l'histoire de l'art grec, sur certains rites religieux et funéraires et témoigne d'une grande érudition. — *Séance du 28 janvier*. Élection de M. *Viollet*, bibliothécaire de la Faculté de Droit en qualité de membre ordinaire. — La séance est levée en signe de deuil après communication de la mort de M. *Germain*, membre libre, doyen de la Faculté des Lettres de Montpellier, connu par ses recherches dans les archives des évêchés de Maguelonne et de Montpellier et par plusieurs ouvrages historiques, parmi lesquels nous citerons l'*Histoire de l'Église de Nîmes*. Les écrits de M. Germain ont été plusieurs fois couronnés par l'Académie.

Séance du 4 février. M. *d'Hervey de Saint-Denys* fait une communication relative à certains objets trouvés dans l'intérieur d'une idole à Hué : un lambeau d'étoffe de coton, un écheveau de fil de soie, un miroir, un imprimé bouddhique chinois de l'an 1830. Ces objets sont des symboles représentant les éléments du corps de la divinité. L'usage de placer de pareils symboles dans les statues bouddhiques de la Chine paraît remonter au VIIe siècle de notre ère. Les disciples de Confucius n'admirent jamais cette pratique. Ils n'ont jamais représenté le souverain maître sous une forme quelconque. A ce propos, M. d'Hervey de Saint-Denys réfute l'opinion émise par M. Renan, lorsqu'il affirmait qu'il n'y avait pas, en chinois, de mot pour désigner Dieu. Il est vrai qu'il n'y a point de mot monosyllabique ayant le sens du Theos grec ou du Deus latin; mais il y a un mot dissyllabique, sans pluriel, qui implique la réalité d'une foi monothéiste.

II. Journal asiatique. — *Novembre-décembre 1886 : Senart.* Etudes sur les inscriptions de Piyadasi. — *Ruben Duval.* Syrische Grabinschriften aus Semirjetschie, herausgeg. von D. Chwolson. = *Janvier 1887 : De Harlez.* Tchou-tze-tsieh-yao-tchuen, résumé des principes de Tchou-hi. (Extraits.) — *Clermont-Ganneau.* La stèle de Mesa, examen critique du texte.

III. Revue historique. — *Janvier-février* : Vic. *G. d'Avenel.* Le clergé français et la liberté de conscience sous Louis XIII (suite et fin).

IV. Revue critique d'histoire et de littérature. — *10 janvier* : *L. Feer.* La vie du Buddha par M. W. Rockhill.

V. Revue archéologique. — *Novembre-décembre 1886 : H. Bazin.* L'Artémis marseillaise du musée d'Avignon. — *Bapst.* Le tombeau de saint Denis.

VI. Revue des Questions historiques. — *Janvier* : *Paul Allard.* L'Empire et l'Église pendant le règne de Gallien. — *Paul Fournier.* Le liber pontificalis et la nouvelle édition de M. l'abbé Duchesne. — *G. Kurth.* Une nouvelle histoire des papes. — (Du même). Deux travaux allemands sur Hinc-

Digitized by Google

mar. — *A. de Barthélemy.* Les chartes de l'abbaye de Cluny. — *Martinov* (le R. P.). A propos de la légende italique.

VII. Mélusine. — *5 janvier : H. Gaidoz.* Quelques recueils de contes. — Les yeux arrachés (voir le numéro suivant). = *5 février : Israël Lévi.* La flèche de Nemrod (suite). — La Grande Ourse (suite). — *J. Tuchmann.* La fascination (suite).

VIII. Revue des traditions populaires. — *25 décembre 1886 : Paul Sébillot.* Les superstitions iconographiques. (Voir le numéro suiv.) — *Z. Wissendorff.* Notes sur la mythologie des anciens Lettons. Deux légendes lettonnes.

IX. Revue des Études juives. — *Octobre-décembre 1886 : J. Halévy.* Recherches bibliques. Le chapitre X de la Genèse (fin). — *S. Reinach.* Notes sur la synagogue d'Hammam-el-Enf. — *Ad. Neubauer.* Le Midrasch Tanhuma.

X. Controverse et Contemporain. — *15 janvier :* L'abbé *Fillion.* L'authenticité du quatrième évangile. — *Paul Allard.* La persécution d'Aurélien.

XI. La Révolution française. — *14 décembre 1886 : J.-F. Thénard.* Élection du curé de Fourqueux. — (Du même). Un sermon civique et constitutionnel en 1790. — *V. Jeanvrot.* Pierre Suzon, évêque constitutionnel de Tours. (Voir le numéro suivant.)

XII. Revue égyptologique. — *IV, 3 et 4 : E. de Rougé.* Mémoire sur quelques inscriptions trouvées dans les sépultures des Apis. — *P. Pierret.* Religion et mythologie des anciens Égyptiens d'après les monuments.

XIII. Mémoires de la Mission archéologique française au Caire. — *N° 3 : U. Bouriant.* Rapport au Ministre de l'Instruction publique sur une mission dans la Haute-Égypte (1884-1885). — *P. Ravaisse.* Essai sur l'histoire et sur la topographie du Caire d'après Makrîzî (palais des khalifes fatimites).

XIV. Recueil d'archéologie orientale (de M. Clermont-Ganneau). — L'inscription phénicienne de Mâ'soub. — Une inscription phénicienne de Tyr. — Une nouvelle dédicace à Baal Marcod. — Un nouveau titulus funéraire de Joppé. — Le temple de Baal Marcod à Deir El Kal'a. — Antiquités et inscriptions inédites de Palmyre. — Mané Thécel Pharès et le festin de Balthasar. — Segor, Gomorrhe et Sodome.

XV. Mémoires de la Société des Études japonaises. — *1886, n° 3 : A. d'Irgens-Bergh.* Le bouddhisme siamois. = *N° 4 : Joseph d'Autremer.* La vengeance légale au Japon. — *Léon de Rosny.* Chan-haï-king, traduit du chinois avec un commentaire perpétuel. — *James Legge.* La préface des voyages du pèlerin bouddhiste Hiouen-thsang.

XVI. Archives de la Société américaine de France. — *1886, n° 3 : A. Pousse.* Sur les notations numériques dans les manuscrits hiératiques du Yucatan. = *N° 4 : A. Gastaing.* Études sur la religion des anciens Péruviens. Les ministres du culte. Les Sacrements. — *Pret.* La danse religieuse de l'urine chez les Indiens Zunis.

Digitized by Google

XVII. Revue orientale et africaine. — *1886, n° 2 : A Castaing.* Tritons et Tritonis.

XVIII. Mémoires de la Société d'ethnographie. — *1886 : L. de Rosny.* Les Antilles. Étude ethnographique, archéologique et religieuse.

XIX. Bulletin de la Société philomathique vosgienne. — *11e année : F. Voulot.* Sur deux antiques inédits retrouvés à Grand (Vosges). — *P. de Boureulle.* L'Alsace de la Réforme.

XX. Bulletin de la Société académique de Brest. — *T. XI* (1885-1886) : *L. Leballe.* Une fête musulmane à Gabès.

XXI. Revue de Gascogne. — *Juin 1886 : A. de Lantenay.* Labadie et le Carmel de la Graville (voir les numéros suivants). — *Juillet :* L'abbé *J. Dudon.* Du lieu de naissance de saint Philibert (voir août-septembre). = *Octobre : A. Plieux.* Le Carmel de Lectoure. = *Novembre : A. de Lavergne.* Les chemins de Saint-Jacques en Gascogne. — L'abbé *Ducruc.* Les curés de Grabiey au XVIIe siècle (Voir les numéros suivants.)

XXII. Revue de l'Agenais. — *XIII, 1 et 2 : Ph. Lauzun.* Les couvents de la ville d'Agen avant 1789. Le couvent de Saint-Antoine.

XXIII. Bulletin de la Société archéologique de Tarn-et-Garonne. *XIV, 3 :* L'abbé *A. Lury.* — L'Ave Maria.

XXIV. Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève. — *2e série, t. II* (1886) *: Th. Dufour.* Un opuscule inédit de Farel. Le résumé des Actes de la Dispute de Rive (1535). — *Eug. Ritter.* Chroniques de Genève écrites au temps du roi Henri IV. — *A. Rilliet.* Le billet d'adieu d'un évêque de Genève (1483).

XXV. Annales de l'Académie d'archéologie de Belgique. — *4e série, I, 4 : Van Bastelaer.* Les trois zeupires, pierres levées ou menhirs, à Gozée, près de Thuin.

XXVI. Muséon. — *Janvier : A. Gueluy.* Mœurs des musulmans de l'Asie centrale. — *A. Meherjibhai.* L'état religieux de la communauté pârsie. — De la méthode dans l'enseignement de l'histoire des religions. — *C. de Harlez.* Le livre des conseils d'Aterpât Mansarspendân. — *F. Robiou.* La religion égyptienne. Le Phénix.

XXVII. Academy. — *25 décembre : Max Müller.* An ethnological survey in India. (Lettre à M. H.-H. Risley pour recommander aux ethnographes de ne pas appliquer sans examen les termes et les classifications de la philologie comparée à la société hindoue, les divisions des langues ne correspondant pas nécessairement aux divisions de races.) — Egypt Exploration fund. (Compte rendu de la quatrième séance générale annuelle du 8 décembre : résultat des fouilles à Naukratis, Gemayemi, Nebesheh et Defenneh; annonce d'une nouvelle expédition de MM. Naville et Griffith pour reconstituer le chemin de l'Exode.) = *1er janvier 1887 : V. Taylor Smith.* Tiele's history of Babylonia and Assyria. — *J. Edkins.* Eastern spread of chaldæan thought (aux

Digitized by Google

Indes et en Chine). = *8 janvier : W. M. Flinders Petrie.* Recent excavations at Gizeh.

XXVIII. Athenæum. — *25 décembre : J. Hirst.* Notes from Athens (sur les fouilles d'Eleusis).

XXIX. London Quarterley Review. — *Janvier :* Jewish life in the time of Christ. — The religion of Burmah.

XXX. Church Quarterley Review. — *Janvier :* Egyptian christianity. — A Scottish bishop of the eighteenth century. — Early Church history. — The spiritual significance of the Apocalypse.

XXXI. Scottish Review. — *Janvier : D. Bikelas.* Byzantinism and hellenism. — St. Magnus of the Orkneys.

XXXII. Expositor. — *Janvier : Prof. Sanday.* The origin of the christian ministry. Recent theories. — *W. H. Simcox.* Canon Wescott. — Prof. *A. B. Davidson.* The prophetess Deborah. — *A. Maclaren.* Tychicus and Onesimus, the letter bearers.

XXXIII. Antiquary. — *Janvier : Munrot.* Some traces of paganism in gaelic words.

XXXIV. Scottish geographical Magazine. — *Janvier : Ch. Warren.* Palestine, the land and the people as they are. — *J. W. M. Crindle.* Fâ-Hien's travels in India.

XXXV. China Review. — *XV, 1 : Chalmers.* The Sacred Books of the East. — *Eichler.* The life of Tsze-Ch'an. — *Parker.* Chinese and Tartars, Tibetans, etc. — *Taylor.* Heroes and villains in chinese fiction. — *Lockhart.* To the folklore of China.

XXXVI. Babylonian and oriental Record. — *1886 : Rob Brown* (junior). Babylonian astronomy in the west : the Aries of Aratus. — *C. de Harlez.* The four-eyed dogs of the Avesta. — *T. G. Pinches.* The babylonians as a maritime people. — *Terrien de Lacouperie.* The Sinim of Isaiah, not the Chinese.

XXXVII. Indian Antiquary. — *Décembre : Fleet.* A collection of Canarese ballads. — *Beal.* The age and writings of Nagarjuna bodisattva. — *Fleet.* Sanskrit and Old-Canarese inscriptions. — *Wadia.* Folklore in western India. (Voir le numéro suivant.) — *Natesa Sastri.* Folklore in southern India. (Voir le numéro suivant.) = *Janvier.* Rev. *Thomas Foulques.* The Dakhan in the times of Gautama Buddha. — *Murray-Aynsley.* Discursive contributions towards the study of asiatic symbolism.

XXXVIII. Journal of the American Oriental Society. — *XI, 2 : Hopkins.* On the professed quotations from Manu found in the Mahabharata. — *Hall.* The arabic bible of Dr Eli Smith and Cornelius V. A. van Dyck. — *Bloomfield.* On the position of the Vaitana-Sutra in the literature of the Atharva Veda.

XXXIX. Historische Zeitschrift. — *1887, N° 2 : Görres.* Die historische Kritik und die Legende.

Digitized by Google

XL. Hermes. — *XXII, 1 : Wissowa.* Die Ueberlieferung ueber die römischen Penaten. — *Stengel.* Zu den griechischen Sacralalterthümern.

XLI. Historisches Jahrbuch. — *VIII, 1 : Mayer.* Bischof Friedrich Nausea von Wien auf dem Concil von Trient.

XLII. Rheinisches Museum für Philologie. — *XLII, 1 : Kerameus.* Neue briefe von Julianus Apostata. — *Nissen.* Ueber Tempelorientierung.

XLIII. Göttingische gelehrte Anzeigen. — *1887, N° 1 : Holtzmann.* Farrar, History of interpretation. — *Kolde.* Keller, Die Waldenser und die deutsche Bibeluebersetzungen. — *Krueger.* Vischer, Die Offenbarung Johannis. — *Horst.* Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu. — *De Lagarde.* Gwynn. On a syriac Ms. belonging to the collection of the archbishop Usher.

XLIV. Baltische Monatsschrift. — *XXXIII, 8 et 9 : Marholm.* Das Christenthum in der skandinavischen Dichtung.

XLV. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — *1886. N°s 11 et 12 :* Der historische Hintergrund und die Abfassungszeit des Buches Esther und der Usprung des Purimfestes (fin). — *Graetz.* Zur Bibelexegese (fin). — *Theodor.* Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palæstinensische Cyclus. (Voir 1887, n° 1.)

XLVI. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. — *XL, 3 : Heidenheim.* Die neue Ausgabe der Vers. Sam. zur Genesis. — *Stenzler.* Das Schwertklingengelübde der Indier. — *Böthlingk.* Nachtraege zu Vasiṣṭha. — *Kuhnert.* Midas in Sage und Kunst. — *Guidi.* Die Kirchengeschichte des Catholicos Sabprîsôc.

XLVII. Oesterreichische Monatsschrift für den Orient. — *N° 12 : Buchner.* Religion, Künste und Fertigkeiten bei den Kamerunern.

XLVIII. Zeitschrift für Assyriologie. — *I, 4 : Sayce.* The Hittite Boss of Tarkondêmos. — *Noeldeke.* Mene tekel upharsin.

XLIX. Ausland. — *1886, N° 50 : v. Seidlitz.* Die alte Kosmogonie der Grossrussen. = *N° 51 : Mailandt.* Mythische Elementen in Rumänien. — Der Schlangentanz der Mokis in Arizona. (Voir n° 52.) = *1887. N° 2 : v. Thümen.* Der Mondaberglaube unter der Landbevölkerung des oesterreichischen Küstenlandes.

L. Deutsche geographische Blätter. — *IX, 4 : Post.* Zaubereiprocesse und Gottesurteile in Afrika.

LI. Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften. — *N° 51 : Hirschfeld.* Die kaiserlichen Grabstätten in Rom. — *Pernice.* Zum rœmischen Sacralrechte (2e art.).

LII. Theologische Quartalschrift. — *1886, N° 4 : Schmid.* Zacharias Chrysopolitanus und sein Commentar zur Evangelienharmonie. — *Schanz.* Die Wirksamkeit der Sacramentalien. — *Martens.* Die drei unechten Kapitel der Vita Hadrians I. — *Flöchner.* Ueber die Hypothese Steinthals dass Simson ein Sonnenheros sei.

Digitized by Google

LIII. Katholik. — *Novembre :* Apostolicitæt des Jakobusbriefes nach Inhalt und Form. — Die geistliche Stadt Gottes von der ehrwürdigen Maria von Agreda. = *Décembre :* Gab es im rœmischen Officium Schriftlesungen vor der Zeit Gregors des Groszen ? — Pastor's Geschichte der Päbste.

LIV. Zeitschrift für Kirchenrecht. — *XXI, 4 et XXII, 1 : W. Martens.* Die Besetzung des pæbstlichen Stuhls unter den Kaisern Heinrich III und Heinrich IV. — *Meurer.* Die rechtliche Natur des Tridentiner Matrimonialdecrets. — *Weiland.* Die constantinische Schenkung.

LV. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XIII, 1 : Voigt.* Melanchton's und Bugenhagen's Stellung zum Interim. — *Feine.* Zur synoptischen Frage (2e art.). — *V. Soden.* Der Epheserbrief. — *Schürer.* Zu Adrianos. — *Siegfried.* Das neue Testament im hebræischen Gewande. — *Gelzer.* Zur Praxis der ost-rœmischen Statsgewalt in Kirchensachen.

LVI. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXX, 1 : A. Hilgenfeld.* Die neueste synoptische Evangelienforschung (C. Holsten et C. Weizsäcker). — *Mensinga.* Die Geschichte des Cherubs. — *Görres.* Ritter St-Georg in Geschichte, Legende und Kunst.

LVII. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft. — *N° 11 : Gebhardt.* Der Himmel im Neuen Testament. — *Behm.* Bemerkungen zur Didachê, IX, 2. = *N° 12 : Höhne.* Die drei Hauptnamen des jüdischen Volkes im Alten Testament. — *Zahn.* Die Anfänge des apostolischen Zeitalters.

LVIII. Evangelisches Missionsmagazin. — *Janvier 1887 : Schultze.* Totenverehrung in China. (Voir Février.)

LIX. Bullettino della Commissione archeol. communale di Roma. *Novembre : Gatti.* Un nuovo frammento degli Atti de' Fratelli Arvali.

LX. Archief voor Nederlandsche kerkgeschiedenis. — *II, 1 : Acquoy.* Het geestelijk lied en de Nederlanden vóór de Hervorming.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE[1]

GÉNÉRALITÉS

C. A. de Cara. Notizia de' lavori di egittologia e di lingue semitiche publicati n Italia in questi ultimi decenni. — Prato, Giachetti, 1886, in-8 de 103 p.

W. Schneider. Die Naturvölker. Missverständnisse. Missdeutungen und Misshandlungen. — 2 vol. in-8 de XI-310 et X-501 p. — Paderborn, Schœningh, 1886.

CHRISTIANISME

L. Dumas et *A. Marion.* Évangile selon saint Luc, collationné sur les meilleurs textes, avec des notes grammaticales, littéraires, historiques et géographiques. — Paris, Belin, 1887 ; in-12 de X et 158 p.

F. Kaulen. Einleitung in die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. II, 2. — Besondere Einleitung in das Neue Testament. — Fribourg en Brisgau, Herder, 1886 ; in-8, p. 371 à 599.

F. Buhl. Jerusalem paa Kristi og apostlenes tid efter de nyere udgravninger og undersogelser. — Copenhague, Gyldendal, 1886 ; in-8 de 144 p.

R. F. Grau. Das Selbstbewustsein Jesu. — Nördlingen, Beck, 1887.

D. Gla. Die Originalsprüche des Matthäusevangelium. — Paderborn, Schöningh, 1887.

Maurice Schwalb. L'apôtre Paul. Sa vie et ses œuvres. Traduction par Jules Steeg. — Paris, Fischbacher, 1886 ; 1 vol. in-16 de XIX et 297 p.

F. A. Henle. Kolossä und der Brief des hl. Apostels Paulus an die Kolosser. — Munich, Stahl, 1887 ; in-8 de VIII et 93 p.

R. A. Lipsius. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, II, 1. — Brunswick, Schwetschke, 1887 ; in-8 de 472 p.

E. Egli. Altchristliche Studien. Martyrien und Martyrologien ältester Zeit. — Zurich, Schulthess, 1887 ; in-8 de III et 112 p.

1) En dehors des nombreux ouvrages mentionnés dans la *Chronique* et dans le *Dépouillement des périodiques*.

Digitized by Google

H. Usener. Acta S. Marinæ et S. Christophori. — Bonnæ, Georg, 1886; in-8 de 80 p.

G. Frommberger. De Simone Mago, I. De origine Pseudo-Clementinorum. — Vratislaviæ, 1886, in-8 de 53 p.

F. A. Lehner. Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. — Breitkopf, Hartel; in-8 de XXV et 342 p.

S. Aur. Augustini, Hipponensis episcopi, operum sectionis III, 1 : Liber qui appellatur speculum et liber de divinis scripturis sive speculum quod fertur S. Augustini. Rec. F. Weihrich (Corpus script. eccl. lat.; v. XII). — Vienne, Gerold, 1887; in-8 de LII et 725 p.

J. Gerdin. S. Aurelius Augustinus sasom kristlig uppfostrare. — Upsala, Schultz, 1886; in-8 de 75 p.

J. Ficker. Die Darstellung der Apostel in der altchristlichen Kunst. — Leipzig, Seemann, 1887; in-8 de III et 48 p.

F. Loos. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, I. Das Leben und die polemische Werke des Leontius von Byzanz. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur de v. Gebhardt et A. Harnack; III, 1 et 2.) — Leipzig, Hinrichs, 1887; in-8 de VIII et 317 p.

G. T. Stokes. Ireland and the Celtic church. A history of Ireland from St-Patrick to the English conquest in 1172. — Londres, Hodder et Stoughton, 1886.

A. C. Chaix de Lavarène. Monumenta pontificia Arverniæ decurrentibus IX°, X° XI° et XII° sæculis. Correspondance diplomatique des papes concernant l'Auvergne depuis le pontificat de Nicolas Ier jusqu'à celui d'Innocent III. — Clermont-Ferrand, Bellet, 1886; in-4 de XXI et 560 p.

L. Gautier. Histoire de la poésie liturgique au moyen âge. Les Tropes I. — Paris, Palmé, 1886; in-8 de VIII et 280 p.

Em. Burnouf. Les chants de l'Église latine. Restitution de la mesure et du rythme selon la méthode naturelle. — Paris, Lecoffre, 1 vol. in-8.

Jean Jansen. L'Allemagne et la Réforme. L'Allemagne et la fin du moyen âge, traduit de l'allemand. — Paris, Plon, Nourrit, 1 vol. in-8.

E. Sackur. Richard, Abt von Saint-Vannes. — Breslau, 1886; in-8 de 100 p.

J. A. Chabrand. Vaudois et protestants des Alpes; recherches historiques contenant un grand nombre de documents inédits sur les vaudois et les protestants des Alpes dauphinoises et piémontaises. — Grenoble, Drevet, 1886; in-8 de 287 p.

Luther's Briefwechsel. Ed. L. L. Enders (avril 1519-novembre 1520). — Calw, Vereinsbuch, 1887; in-8 de VIII et 536 p.

— Regesta Clementis Papæ V ex Vaticanis archetypis S. D. N. Leonis XIII P. M. jussu et munificentia cura et studio monachorum ordinis S. Benedicti (A. IV). — Rome, Typ. Vat. 1886; in-4 de 483 pages.

Digitized by Google

Corpus reformatorum V. LX. J. Calvini opera, edd. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss. V. XXXII. — Brunswick. Schwetschke, 1887; in-4 de 752 colonnes.

Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, ed. A. L. Herminjard. T. VII (1541 à 1542). — Genève. Georg, 1886; in-8 de 546 pages.

E. Gothein. Ignatius von Loyola. — Halle, Niemeyer, 1886; in-8 de 181 pages.

W. Becker. Immanuel Trebellius. Ein Proselytenleben im Zeitalter der Reformation. — Breslau, Dülfer, 1887; in-8 de 55 pages.

P. Leclerc. Fauste Socin. Biographie et critique. — Genève, Georg, 1886; in-8 de 120 pages.

K. Rothenhäusler. Der Untergang der katholischen Religion in Alt-Würtemberg in seinen Ursachen dargestellt. — Leutkirch, Roth. 1887; in-8 de III et 116 pages.

H. M. Baird. The Huguenots and Henry of Navarre. — Londres, Paul, 1886; 2 vol. in-8 de XXII-458 et XVII-525 pages.

J. Addington Symonds. Renaissance in Italy. The catholic reaction. — Londres, Smith, 2 vol., 1886.

Memoriale ordinis fratrum minorum a fratre Joanne de Komorowo compilatum edd. H. Liske et Ant. Lorgiewicz. — Leopoli, 1886; in-8 de 420 pages.

K. Eubel. Geschichte der oberdeutschen (Strassburger) Minoriten-Provinz. — Würzbourg, Bucher, 1886; in-8 de VIII et 408 p.

A. Vuillet. Scènes de la réformation dans le pays de Vaud (1526 à 1538). — Lausanne, Bridel, 1886; in-12 de 96 p.

Ch. Falletti. Jacob Vernet, théologien genevois (1698-1789). — Genève, Georg, 1886; in-8 de 120 p.

A. de Pontbriant. Guerres de religion. Le capitaine Merle, baron de Lagorce, gentilhomme du roi de Navarre, et ses descendants. — Paris, Picard, 1886; 1 vol. in-8.

C. J. Abbey. The English church and its bishops (1700-1800). — Londres, Longmans, 1887, 2 vol. in-8, de 780 p.

F. W. Woker. Agostino Steffani, Bischof von Spiga, apostolischer Vicar von Norddeutschland (1709-1728). Cologne, Bachem, in-8 de VII et 134 p.

A. Carayon. Documents inédits concernant la compagnie de Jésus (1874-1886). — Paris, Taranne, 1886, in-8 de XXIII et 496 p.

R. de Cesare. Il conclave di Leone XIII. — Cita del Castello. S. Lapi, 1887; in-8 de 431 p.

J. F. Schulte. Der Altkatholicismus. Geschichte seiner Entstehung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. — Giessen, Roth, 1887, in-8 de XV et 683 p.

Eug. Cecconi. Histoire du Concile du Vatican d'après les documents originaux. Préliminaires du concile. — Trad. de l'italien par Jules Bonhomme et D. Duvillaret. — Paris, Lecoffre, 1887, 4 vol. in-8 de III, 553, 500, 724 et 828 p.

Digitized by Google

Ricard (Mgr). Vie de Mgr de la Bouillerie, archevêque de Perga, coadjuteur de Bordeaux. — Paris, Palmé, 1887, 1 vol. in-8 de 400 p.

St. Zalenski (le P.). Les Jésuites de la Russie Blanche. Trad. du polonais, par le P. Alex. Vivier. — Paris, Letouzey, 1887, 2 vol. in-8.

Amherst. The history of catholic emancipation and the progress of the catholic church in the British isles from 1771 to 1820. — Londres, Kegan Paul, 1886, 2 vol. in-8 de 656 p.

J. E. Darras. Histoire de l'Église depuis la création jusqu'au XII^e^ siècle, continuée jusqu'au pontificat de Pie IX, par J. Bareille et J. Fèvre. — T. XXXIX (1740-1800). T. LX (1800-1846). — Paris, Vivès, 1886, 2 vol. in-8 de 642 et 644 p.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

A. Kuenen. Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds, 2^e^ éd., I. 2. De historische boeken des Ouden Verbonds. — Leide, Engels, 1887, in-8, p. 331 à 554.

N. Howard. Beitraege zum Ausgleich zwisschen alttestamentlicher Geschichtserzählung, Zeitrechnung und Prophetie einerseits und assyrischen und babylonischen Keilinschriften andererseits. — Gotha, Perthes.

G. Rawlinson. Bible topography. — Londres, Nisbet, 1886, in-12 de 142 p.

B. Stade. Geschichte des Volkes Israel. I. 2. Berlin, Grote, 1887.

J. T. Belloc. Jérusalem. Souvenirs d'un voyage en terre sainte. — Paris, Palmé, 1886, in-4 de IV et 376 p.

S. Goldsmith. Geschichte der Juden in England im XI^e^ und XII^e^ Jahrh. — Berlin, 1886, in-8 de IV et 76 p.

A. Wünsche. Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandthei len wortgetreu uebersetzt. II. 1. Leipsig, Schulze, 1886, in-8 de VIII et 378 p.

J. Rosenfeld. Der Mischna-Tractat Berachot (die vier ersten Abschnitte) uebersetzt und erläutert. I. — Presbourg, 1886, in-8 de 64 p.

H. Hirschfeld. Beitræge zur Erklærung des Koran. — Leipzig, Schulze, 1886.

A. Müller. Der Islam im Morgen-und Abendland. II. — Berlin, Grote, 1887.

LES RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

H. Bazin. L'Aphrodite marseillaise du Musée de Lyon. — Paris, Leroux, 1887, 1 vol. in-8.

Th. Homolle. Les Archives de l'Intendance sacrée à Délos (531 à 166 av. J.-C.). — Paris, Thorin, 1887, 1 vol. in-8.

Kennerknecht. De Argonautarum fabula quæ veterum scriptores tradiderint. — I et II. Munich. Lindauer.

W. Greif. Die mittelalterlichen Bearbeitungen der Trojanersage. Ein neuer Beitrag zur Dares-und Dictysfrage. — Marbourg, Elwert, 1886.

Digitized by Google

RELIGIONS DE L'ASIE

G. Le Bon. Les Civilisations de l'Inde, — en livraisons. — Paris, Didot, 1887.

Suhrllekka. Brief des Nagarjuna an König Udayana. Aus dem tibetischen uebersetzt von H. Wenzel. — Leipzig, Voss.

Mâitrâyanî Samhitâ, ed. L. von Schrœder. T. IV.

FOLK-LORE

H. von Wlislocki. Marchen und Sagen der transsilvanischen Zigeuner. — Berlin, Nicolai, 1887.

H. Gaidoz. La Rage et Saint Hubert. — Paris, Picard, 1887, 1 vol. in-8.

Angers, impr. et stér. A. Burdin et Cie, 4, rue Garnier.

Digitized by Google

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
Rue Bonaparte, 28

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

TOME I

Recueil de Mémoires de MM. Guimet, Hignard, F. Chabas, E. Naville, E. Lefébure, Garcin de Tassy, P. Regnaud, C. Alwis, L. de Milloué, J. Dupuis, Eitel, Philastre, Ymaïzoumi, Tomii et Yamata. In-4, avec planches. . 15 fr.

TOME II

Recueil de Mémoires de Max Müller, Ymaïzoumi, P. Regnaud, L. Feer, Csoma de Kœrœs. In-4, avec planches . . . . . 15 fr.

TOME III

Le Bouddhisme au Tibet, par E. de Schlagintweit, traduit par L. de Milloué. In-4, avec 48 planches . . . . . 20 fr.

TOME IV

Recueil de Mémoires par E. Lefébure, F. Chabas, A. Colson, P. Regnaud, J. Edkins, L. de Milloué. In-4, avec 12 planches. . . . . 15 fr.

TOME V

Le Kandjour, recueil des livres sacrés du Tibet. Fragments traduits par Léon Feer. In-4, de 600 pages . . . . . 20 fr.

TOME VI

Le Lalita Vistara (développement des jeux), contenant l'histoire du Bouddha Cakya Mouni, depuis sa naissance jusqu'à sa prédication, traduit du Sanscrit par Ph. Ed. Foucaux. 1re partie, traduction française. In-4, avec planches. . . . . 15 fr.

TOME VII

Recueil de Mémoires par A. Bourquin, Senathi Radja, L. de Milloué, A. Locard, Coomara Swamy, J. Gerson da Cunha, P. Regnaud. In-4 de 508 pages et 6 planches. . . . . 20 fr.

TOME VIII

Le Yi King, ou Livre des changements de la dynastie des Tcheou, traduit pour la première fois du chinois en français avec les commentaires, par P. L. F. Philastre. In-4 . . . . . 15 fr.

TOME IX

Les hypogées royaux de Thèbes, par M. E. Lefébure. Le tombeau de Séti Ier. Un volume in-4, avec 136 planches . . . . . 75 fr.

TOME X (sous presse)

Recueil de Mémoires de MM. C. Ran, José Verissimo, S. Habel, A. Bastian, Tomii, S. J. Warren, P. Regnaud, J. Lieblein, Bazin, A. Wiedemann, L. de Milloué, V. Loret, etc.

TOMES XI et XII

Les fêtes des Chinois, annuellement célébrées à Emoui (Amoy). Etude concernant la religion populaire des Chinois, par J. M. de Groot. 2 volumes in-4, avec 24 planches en héliogravure . . . . . 40 fr.

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
Rue Bonaparte, 28

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

MÉMOIRES

PUBLIÉS PAR LES MEMBRES DE LA

MISSION ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE AU CAIRE

Sous la direction de M. MASPÉRO, membre de l'Institut

Premier fascicule

U. Bouriant. Deux jours de fouilles à Tell el-Amarna.
V. Loret. Le tombeau de l'Amxent Amen-Hotep.
U. Bouriant. L'église copte du tombeau de Déga.
V. Loret. La stèle de l'Amxent Amen-Hotep.
H. Dulac. Quatre contes arabes en dialecte cairote.
V. Loret. La tombe de Kham Ha.

In-4, avec 9 planches noires et en couleur. . . . . 25 fr.

Deuxième fascicule

G. Maspero. Trois années de fouilles dans les tombeaux de Thèbes et de Memphis.
U. Bouriant. Les papyrus d'Akhmim
V. Loret. Quelques documents relatifs à la littérature et à la musique populaires de la Haute-Egypte.

In-4, avec 9 pl. en couleur, 2 pl. noires, 40 pl. de musique. . 40 fr.

Troisième fascicule

U. Bouriant. Rapport au ministre de l'instruction publique sur une mission dans la Haute-Égypte (1884-1885).
P. Ravaisse. Essai sur l'histoire et sur la topographie du Caire d'après Makrizi (Palais des Khalifes Fatimites). Avec plans en couleur.
Ph. Virey. — Étude sur un parchemin rapporté de Thèbes. Avec une héliogravure du papyrus, en quatre planches.

Prix : 30 fr.

Quatrième fascicule (sous presse)

Pièces relatives a la fondation et a l'histoire de la mission archéologique française au Caire, pendant la première période de son existence (1880-1886).
Rapport sur le développement des momies royales de Déïr el Bahari, par M. Maspero.

Cinquième fascicule

Les hypogées royaux de Thèbes, par M. G. Lefébure.
1re division : Le tombeau de Séti Ier, publié in extenso avec la collaboration de MM. U. Bouriant et V. Loret, membres de la mission archéologique du Caire et avec le concours de M. Edouard Naville.

In-4, avec 136 planches. . . 75 fr.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER

Digitized by Google

JUL 15 1887
LIBRARY

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

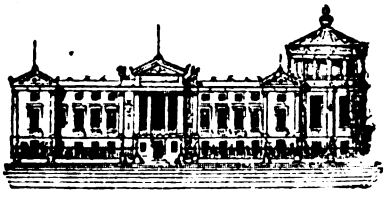
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Nancy ; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers ; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon ; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

HUITIÈME ANNÉE

TOME XV. — N° 2. MARS-AVRIL



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1887

Digitized by Google

SOMMAIRE

Une contribution à l'étude du Paulinisme. — De la question de l'origine du péché d'après les lettres de l'apôtre Paul (*suite et fin*), par M. A. Sabatier.

Le δαίμων, histoire d'un mot et d'une idée, par M. Paul Regnaud.

Le rituel du sacrifice funéraire. Bulletin critique de la religion égyptienne, par M. G. Maspero.

Les découvertes en Grèce au point de vue de l'histoire des religions. — Bulletin de 1886 (1re partie), par M. Georges Lafaye.

Revue des livres : 1° E. de Pressensé. L'ancien monde et le christianisme (Goblet d'Alviella). — 2° G. Le Bon. Les civilisations de l'Inde (P.-E. Foucaux). — 3° Comte Goblet d'Alviella. Histoire religieuse du feu (Albert Réville). — 4° D. Castelli. Storia degl' Israeliti dalle origini fino alla monarchia (Ed. Montet). — 5° R. de Cesare. Le Conclave de Léon XIII (Jean Réville). — 6° V. Vattier. John Wyclyff (Etienne Coquerel).

Chronique.

Dépouillement des Périodiques.

Bibliographie.

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8 raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel : Paris . . . . . **25 fr.**

— — Départements . . . **27 fr. 50**

— — Étranger . . . . . **30 fr.**

Un numéro pris au Bureau . . . . . **5 fr.**

TARIF DES ANNONCES

Une page . . . . . **30 fr.**

Une 1/2 page . . . . . **20 fr.**

Tous les ouvrages envoyés à la Revue y seront annoncés, et, s'il y a lieu, analysés.

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Digitized by Google

HARVARD COLLEGE
JUL 15 1887
LIBRARY

UNE CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DU PAULINISME

DE LA

QUESTION DE L'ORIGINE DU PÉCHÉ

D'APRÈS LES LETTRES DE L'APOTRE PAUL

(*Deuxième article.*) [1]

II

Dans tous les systèmes religieux dont l'objet principal est la rédemption de l'homme, comme c'est le cas pour le système de l'apôtre Paul, la partie négative concernant le péché est toujours dans la plus intime correspondance avec la partie positive concernant le mode et les moyens de salut. La manière dont on conçoit le mal détermine nécessairement celle dont on présente le remède ou *vice versâ*. Il ne sera donc pas inutile de rapprocher la doctrine du péché à laquelle l'étude précédente nous a conduit, de la théorie du salut que l'apôtre a beaucoup plus nettement formulée. Si notre exégèse a touché juste, non seulement il doit y avoir harmonie profonde entre l'une et l'autre doctrine, mais encore un jour nouveau doit rejaillir de la première sur la seconde, et celle-ci apparaître avec un relief d'originalité tout nouveau. Comme il faut nous restreindre, nous bornerons les rapprochements auxquels nous songeons, à ces trois points essentiels : la

1. Voir p. 1 à 21.

Digitized by Google

christologie, la théorie de la rédemption proprement dite, le plan divin ou la philosophie religieuse de l'histoire.

1. La christologie ou la doctrine de la personne du Christ, n'est touchée que sur un point par la doctrine du péché. Il est évident qu'entre l'idée du péché de l'homme et des thèses comme celles de la nature divine ou de la préexistence du Fils de Dieu, les rapports sont très indirects. Ce n'est qu'au moment où ce Fils de Dieu apparaît comme être véritablement humain dans l'histoire, qu'il y a contact et rencontre entre lui et le péché. La seule question qui se pose est donc celle-ci : Comment, dans la pensée de Paul, le Christ a-t-il pu être réellement un homme et n'être pas atteint de la souillure du péché? Les deux thèses, en effet, sont expressément affirmées : 1° Le Christ a été un réel descendant de David selon la chair, et il est venu dans le monde de la même manière que tout autre individu humain (*Rom.*, I, 3 ; *Gal.*, IV, 4). 2° Il n'a pas connu, c'est-à-dire il n'a pas commis le péché et a accompli parfaitement les commandements de Dieu; il a réalisé la justice entière (δικαίωμα *Rom.*, V, 18 ; II *Cor.*, V, 21). Avec la doctrine du péché que nous avons établie comme étant celle de Paul, rien n'est plus aisé à entendre. Christ a pu venir en chair, comme individu charnel, c'est-à-dire constitué physiologiquement comme tout autre individu humain, sans être souillé par le péché, puisque la vie de la chair, en soi, n'a rien de mauvais. Par ce côté physique, il était dans la même condition qu'Adam ; mais il faut ajouter qu'Adam n'était pas dans la même condition spirituelle que lui; car si le premier homme était ψυχικός, il n'était pas encore πνευματικός. Au contraire, le second Adam, outre la ψυχή ζῶσα et la σάρξ, avait encore la force divine du πνεῦμα. Il n'était pas seulement spirituel, il était l'esprit même (II *Cor.*, III, 17). Il suit de là qu'entre le premier Adam qui était seulement un être *psychique* et la loi de Dieu qui était d'essence spirituelle (*Rom.*, VII, 14) il y avait disproportion et disparité, en sorte que la transgression était facile à prévoir. Au contraire, entre le second Adam qui était spirituel par essence et la loi spiri-

Digitized by Google

tuelle de Dieu, il y avait parité et harmonie, en sorte qu'il pouvait et devait moralement triompher là où le premier avait succombé. En d'autres termes, l'un avait bien « le vouloir », mais il n'avait pas « le pouvoir » ; l'autre a eu l'un et l'autre. Aussi le Christ a-t-il pu venir impunément sous la loi. Sa vie en a été l'accomplissement, c'est-à-dire un δικαίωμα d'où a découlé ensuite la justification de tous les croyants, membres de son corps, comme du péché d'Adam est sorti la vie pécheresse de ses enfants. Ainsi, entre cette partie de la christologie de Paul et sa théorie de la loi et de l'origine du péché, la cohérence est intime. C'est la même psychologie qui rend compte de l'une et de l'autre.

Il nous semble qu'il n'en est pas ainsi dans la manière traditionnelle d'entendre la doctrine paulinienne. Si la chair a été souillée, en effet, par le péché d'Adam et si elle est pécheresse en soi, il est clair que le Christ n'a pas pu revêtir cette chair ni vivre réellement de la vie de la chair sans être constitué pécheur du même coup. Il n'a pas pu être un homme comme nous ni venir dans le monde par les voies ordinaires. Il faut faire intervenir un miracle spécial, un miracle physiologique pour le préserver de cette contagion universelle. Ce miracle est celui de la conception surnaturelle dans le sein d'une vierge. Encore même ne voit-on pas dans cette théorie pourquoi la chair de la femme serait moins contagieuse que celle de l'homme. Ce miracle, la théologie ecclésiastique l'a payé très cher; car il a fait verser irrémédiablement la christologie traditionnelle dans le docétisme. Mais il n'est pas nécessaire de discuter les inextricables contradictions de ce dogme. Il suffit de constater que l'apôtre Paul l'a absolument ignoré, et la vérité est qu'à son point de vue et pour sauvegarder la sainteté du Christ, il n'en avait nul besoin.

2. Entre la théorie de la rédemption et la notion du péché, le rapport est plus intime encore. Chose très curieuse et parallélisme fort remarquable : quand on lit rapidement et superficiellement les textes de Paul relatifs à l'œuvre

Digitized by Google

rédemptrice du Christ, on est arrêté par une dualité de vues, une divergence dans les raisonnements et dans les images tout à fait semblable à celle que nous avons constatée dans sa doctrine du péché. Il faut ici faire le même effort et le même travail pour ramener à l'unité ces thèses en apparence contraires.

Ainsi, d'une part, la rédemption est assimilée dans une comparaison ou métaphore, aux sacrifices expiatoires lévitiques et se présente alors comme une expiation transcendante et extérieure, s'accomplissant uniquement entre Dieu et son Fils. Ce serait le dogme officiel de l'Eglise [1]. D'autre part, cette œuvre rédemptrice nous est expliquée tout différemment. Ce n'est plus le Fils éternel, le Dieu second qui meurt pour apaiser le Dieu suprême, c'est l'humanité et l'humanité seule qui meurt avec et dans le Christ. Celui-ci ne meurt pas pour satisfaire Dieu, mais uniquement pour anéantir le péché en faisant mourir la chair qui en est le siège, en sorte que la rédemption n'est plus que la crise historique que la mort du Christ opère dans l'humanité et dans laquelle celle-ci meurt à la vie de la chair et ressuscite à la vie de l'esprit. Dans la manière traditionnelle de comprendre la pensée de Paul, la résurrection du Christ n'a pas de valeur sotériologique; elle n'est que la démonstration visible que le sacrifice du Fils de Dieu a été accepté par le Père. Au contraire, dans la seconde manière d'entendre la rédemption, la résurrection est aussi essentielle que la mort et en représente la partie positive, comme la mort sur la croix en représente la partie négative [2]. On voit très nettement la divergence des deux conceptions. Il s'agit de voir s'il n'est pas possible, comme nous l'avons fait pour les passages relatifs au péché, d'expliquer ces textes en apparence contraires, es uns par les autres et de les ramener à l'unité en les met-

1) *Rom.*, III, 24.
2) *Rom.*, IV, 25; VIII, 3 et 4; VI, 6-8.

Digitized by Google

tant sous leur jour véritable et dans une subordination légitime. On voit que la difficulté est la même.

Rappelons les résultats essentiels de notre exégèse touchant la doctrine du péché. Celle-ci est constituée par trois éléments : 1° l'impuissance de la chair à accomplir la volonté de Dieu ; 2° l'empire de la loi qui rend nécessairement l'homme psychique péchant et pécheur ; 3° la sentence de condamnation à mort portée par la loi contre tous ceux qui ont péché. Étudions à ce point de vue l'œuvre de la rédemption. Pour qu'elle soit parfaite, il faut de toute nécessité qu'elle abolisse ces trois choses : la sentence de condamnation (κατάκριμα), la faiblesse de la chair et le régime religieux de la loi. L'abolition de la première ne saurait suffire, car, après que satisfaction aurait été donnée pour les péchés anciens, si l'homme restait à l'état psychique et sous la domination de la loi, il surviendrait nécessairement de nouveaux péchés qui exigeraient une expiation nouvelle ; c'est dire que la rédemption ne serait jamais accomplie.

Il fallait donc qu'il y eût et il y a réellement trois choses correspondantes dans la théorie paulinienne du salut. Et, tout d'abord, l'abrogation de la sentence de condamnation. Christ, venu dans la chair et sous la loi, a subi la malédiction de la loi. Celui qui n'a pas connu le péché a été fait péché, c'est-à-dire, a été identifié et fait un avec l'homme psychique et pécheur (II *Cor.*, VI, 21 ; *Gal.*, III, 13 ; *Rom.*, III, 24). C'est sur cette partie négative de la rédemption et sur elle seulement que porte la comparaison avec l'expiation lévitique. Mais cette comparaison n'est qu'une illustration populaire de la pensée paulinienne ; elle ne l'épuise pas, tant s'en faut ; et ce serait un grossier procédé que d'aller chercher maintenant dans le *Lévitique* la notion antique du sacrifice expiatoire pour en déduire à priori l'idée de Paul sur le sacrifice même du Christ. Il est évident que l'image est imparfaite, car il y a dans la mort du Christ quelque chose d'essentiel et qui ne se trouvait pas dans celle des taureaux et des boucs immolés sur l'autel de Iahveh ; ce quelque

Digitized by Google

chose, c'est le don volontaire de la victime elle-même ; elle n'est pas dévouée ; elle se dévoue librement et par amour (*Rom.* v, 6-9). Par là, son sacrifice devient un acte moral, au lieu d'être un rite magique, et ce point est si essentiel que c'est lui seul, et non les souffrances physiques, qui fait toute la valeur réparatrice de sa mort. Il y a eu donc deux choses dans cette mort : la malédiction supportée et l'amour divin manifesté. On voit ainsi combien on se trompe quand on veut l'enfermer tout entière dans le type ancien du sacrifice expiatoire comme dans un type absolu et partir de celui-ci pour conclure à celui-là. L'image du sacrifice expiatoire ne se rapporte qu'au caractère le plus général et le plus extérieur de la mort du Christ. Il faut la traverser et chercher au delà, dans les textes mêmes de Paul, ce qu'il a réellement pensé sur ce point et comment il s'est expliqué l'abolition du κατάκριμα ou de la sentence de condamnation.

Est-ce par une décision arbitraire que Dieu renonce à punir les pécheurs? L'effet de la loi est-il simplement suspendu? Ou bien Dieu est-il satisfait par cela seul qu'un innocent a souffert et est mort à la place des vrais coupables? Nullement. Il y aurait eu dans cette manière de voir quelque chose qui aurait violemment froissé le sentiment très absolu que l'apôtre avait du droit pénal. La vérité est que loin de professer cette théorie qu'on lui prête communément, il en a eu une toute différente, autrement rigoureuse au point de vue du droit et autrement profonde au point de vue moral. A ses yeux, il faut que la sentence de la loi se réalise jusqu'au bout et pour tous les pécheurs ; qu'elle fasse sortir, comme on dit dans la langue du droit, son plein et entier effet. Autrement la loi ne serait plus loi, c'est-à-dire quelque chose d'imprescriptible et d'absolu. Remontons donc aux vrais principes de la théorie paulinienne.

L'apôtre a nettement formulé deux axiomes juridiques d'où partent toutes ses pensées sur ce sujet. Le premier est celui-ci : « L'homme qui est mort est quitte du péché; ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (*Rom.*, VI, 7), et cela se com-

Digitized by Google

prend, puisque le salaire du péché, c'est la mort. Le pécheur qui subit la mort a payé sa dette. Voilà pour le péché et voici pour la loi : « La loi n'a autorité sur l'homme que pendant le temps qu'il est en vie » ; ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ (*Rom.*, VII, 1). C'est son second axiome juridique. De ces deux axiomes, il suit logiquement que pour être quitte du péché et affranchi de la loi, le pécheur doit nécessairement mourir. Le Christ n'est donc pas mort à la place des pécheurs ni surtout pour dispenser les pécheurs de mourir. Paul n'aurait jamais admis cette doctrine. Le Christ, au contraire, meurt pour faire mourir les pécheurs avec lui ; pour que l'humanité meure en lui et, en mourant, soit tout ensemble libérée à l'égard du péché et affranchie du règne de la loi. En effet, l'apôtre répète à chaque ligne que le pécheur par la foi meurt réellement avec le Christ : καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ. (*Rom.*, VII, 4 ; *Gal.*, II, 20 ; *Rom.* VI, 1-8, etc). Il n'y a pas d'idée qui revienne plus souvent dans toutes ses épîtres ; il n'en est pas de plus essentielle dans son système. La mort du Christ n'opère donc pas la rédemption, parce qu'elle offrirait à Dieu ou à sa loi une satisfaction extérieure et arbitraire à la place de celle que les pécheurs lui devaient. Il ne saurait être question d'un échange en vertu d'un calcul d'équivalence entre la peine subie sur la croix et celle qui était légalement à subir. Non, la mort du Christ fait la rédemption parce qu'elle fournit aux pécheurs, croyants et repentants, le moyen de mourir personnellement et de se libérer ainsi par leur mort à l'égard du péché comme à l'égard de la loi. On parle donc mal quand on dit, pour traduire la pensée de Paul, que le κατάκριμα ou sentence de condamnation a été gracieusement levé ; il vaudrait mieux dire qu'il a eu son accomplissement effectif pour ceux qui ont cru au Christ crucifié et, par cet accomplissement même, a disparu. Le condamné n'a pas été proprement dispensé de la mort, ce qui, aux yeux de Paul, était en droit et moralement impossible ; il a subi sa peine et c'est pour cela que logiquement il en est libéré. En d'autres termes, la grâce

Digitized by Google

de Dieu ne porte pas sur la remise de la peine, mais uniquement sur le don du Christ, c'est-à-dire sur le *moyen* offert au pécheur de mourir et de ressusciter ensuite « en nouveauté de vie ». Cela est autrement logique et profond que le dogme traditionnel. Pas la moindre entorse n'est donnée dans la théorie de Paul à la loi de justice, puisqu'elle repose tout entière sur l'application rigoureuse et stricte du droit pénal tel qu'il existait de son temps dans les écoles pharisiennes.

Nous ne sommes pas au bout de la pensée de Paul. Pour sauver l'homme, il ne s'agit pas seulement d'abolir la sentence de condamnation ; il faut encore le faire sortir de la vie inférieure de la chair et du régime de la loi. Aussi le croyant meurt-il à la fois comme un coupable qui subit sa peine et comme un être charnel qui doit se dépouiller de la chair, et, par cette crise, s'élever à une forme de vie supérieure. Aussi Paul déclare-t-il que la chair, c'est-à-dire la vie naturelle primitive, est détruite sur la croix du Christ ; elle est crucifiée avec la chair du Christ lui-même (*Gal.*, II, 17-21 ; *Rom.*, VIII, 3 et 4 ; VI, 1-7). C'est d'une nécessité non moins grande que la loi exigeant la satisfaction qui lui est due. La chair, en effet, et entendez toujours par là les instincts de la vie animale, ne peut pas accomplir la loi de Dieu ; par l'effet du commandement de la loi, il se forme, grâce à la chair, un σῶμα τῆς ἁμαρτίας, c'est-à-dire un organisme dont le péché est la loi intérieure, et la dissolution et la mort, la fin inévitable. Il faut détruire cet organisme asservi au péché. Ce qui va donc s'opérer dans la rédemption paulinienne, ce n'est pas seulement l'expiation des fautes commises ou la restauration d'un état perdu ; c'est une crise organique et vitale, une transformation dans la substance de l'homme, et par cette *transubstantiation interne*, le passage de la vie psychique à la vie spirituelle, du règne de la σάρξ au règne du πνεῦμα. Le πνεῦμα, en effet, prendra désormais la place de la chair dans la constitution de l'individu. Comme tout, dans l'homme ancien, était charnel, jusqu'à l'entendement et à la volonté, tout, dans l'homme nou-

Digitized by Google

veau, deviendra spirituel, jusqu'à l'organisme lui-même qui, au jour de la résurrection, se transformera, par une nouvelle et suprême crise, en un corps spirituel (σῶμα πνευματικόν, I *Cor.*, xv, 44).

On est bien loin de l'idée de Paul, tant que l'on réduit l'effusion de l'esprit divin à quelques inspirations ou affections nouvelles suggérées à l'âme naturelle de l'homme. La vérité est que l'esprit arrive à former la pleine et entière substance de son être, après la destruction de sa nature primitive; c'est, pour nous servir des termes mêmes de l'apôtre, « une nouvelle création » (II *Cor.*, v, 17). L'histoire de la chenille rampante, devenant papillon aérien, ne serait encore qu'une image imparfaite de cette métamorphose; car la chenille réellement ne meurt pas, et le papillon, avec ses ailes, reste toujours soumis à la loi de la pesanteur. Quelque étrange que cela puisse paraître et précisément parce que cela est psychologiquement fort étrange, il faut le redire : dans la pensée de Paul, l'homme naturel et primitif meurt positivement; l'homme spirituel qui sort de cette mort, est moralement et substantiellement nouveau, si bien que le point difficile dans cette théorie est de savoir où se trouve la cause persistante de l'identité personnelle qui relie, pour l'individu, l'état d'avant la crise et l'état d'après la crise.

Cette cause ne saurait se trouver que dans la foi du pécheur repentant; car la foi, qui est le germe de l'homme nouveau, peut être considérée comme l'appel désespéré et le suprême effort de l'homme ancien expirant. (*Rom.*, vii, 24, ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος. τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου).

La crise dont nous parlons, qui s'accomplit subjectivement par la foi dans le croyant, s'est d'abord accomplie objectivement dans le Christ lui-même. Sa mort et sa résurrection acquièrent ainsi une valeur représentative universelle et elles achèvent la rédemption de l'homme en lui donnant, avec le moyen de payer la peine ancienne, celui de sortir de l'état psychique pour arriver à l'état spirituel. Ainsi se trouvent conciliés les deux points de vue que nous constations en com-

Digitized by Google

mençant : celui de l'expiation réparatrice et celui du progrès régénérateur. Le péché n'est pas seulement expié; il est organiquement vaincu. L'homme meurt, mais, par cette mort même qui est le salaire de son péché, il échappe également à la chair et à la loi. Le même acte qui l'acquitte envers Dieu le délivre en même temps de la chair et l'élève à une vie supérieure. Mais il faut bien le remarquer, cette conciliation simple et logique des deux éléments de la rédemption paulinienne si souvent mis en contradiction réciproque, n'est possible qu'au point de vue de la doctrine du péché qui nous a servi de guide. Remplacez cette doctrine par une autre; admettez, comme l'orthodoxie officielle, l'état de perfection du premier homme et la notion d'une chute arbitraire, comme on le fait communément, immédiatement l'incohérence reparaît dans la théorie paulinienne de la rédemption; les éléments qui la constituent s'opposent les uns aux autres, tout se brouille et se confond, et l'on accuse ce grand penseur de tous les illogismes que l'on commet soi-même en l'interprétant. Il n'est plus besoin d'insister. Chacun doit sentir à cette heure que cette doctrine de la rédemption correspond exactement dans toutes ses parties à la doctrine du péché, telle que nous l'avons dégagée. L'une appelle l'autre invinciblement et elles se confirment tour à tour de la plus éclatante manière. Toutes deux réunies forment enfin la philosophie religieuse de l'histoire esquissée par l'apôtre. C'est le dernier point qu'il nous faut toucher.

3. La pensée de Paul ne s'arrête pas dans les antithèses de chair et d'esprit, de loi et de grâce, de transgression et de justification où nous avons vu jusqu'ici sa dialectique se déployer avec tant de puissance. Les notions de chair, de péché et de loi caractérisent la première période de l'histoire humaine ; celles de justification, d'esprit et de vie définissent la seconde. Dans le célèbre parallèle d'Adam et du Christ, il y a déjà autre chose que la simple opposition de la chute et du relèvement. Adam est le représentant du premier âge de

Digitized by Google

l'humanité, le Christ, le représentant de l'âge mûr. Ici nous ne prêtons pas à Paul une idée philosophique moderne. Avant Pascal, il a comparé l'humanité à un homme qui vivrait toujours. Cet homme universel passe par l'enfance avant d'arriver à la pleine maturité. Il traverse un temps de tutelle et de minorité avant de pouvoir atteindre l'âge de majorité et d'affranchissement (*Gal.*, IV, 1-4). Ces deux périodes, dans la pensée de l'apôtre, avaient leur raison d'être dans les lois mêmes de l'histoire telles que Dieu les avait arrêtées dans son conseil éternel. Comme ce logicien rapporte tout à une prédestination divine, il ne faut point douter que la première de ces périodes, si misérable et si coupable qu'elle nous paraisse, ne fût aussi bien prédestinée dans la sagesse de Dieu que la seconde. C'était un moment transitoire mais nécessaire dans le développement humain, comme il est nécessaire que l'individu passe par l'enfance avant d'arriver à la virilité. Il y a là une loi divine. La vie psychique devait venir avant la vie spirituelle, puisque, dans l'ordre établi des choses, la vie spirituelle ne peut se développer que sur la base de la vie psychique (1 *Cor.*, XV, 46). Il en est de même de la loi ; elle devait venir avant la grâce, car la grâce ne pouvait se produire que là où la loi aurait réalisé la condamnation du pécheur. Paul conclut toutes ses considérations sur ce point en disant que « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance (συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν) pour faire miséricorde à tous. » — Ce qui veut dire, traduit dans notre langage philosophique, que la loi a réalisé en tous la conscience du péché et de la condamnation, pour que de cette conscience même pût jaillir, par l'Évangile, la conscience de la grâce et de l'adoption divine. Cette idée n'est pas un détail dans les épîtres de Paul ; elle revient sans cesse, et forme comme la clef de voûte de sa philosophie religieuse de l'histoire. Supprimez-la et le paulinisme perd toute son originalité et toute sa profondeur. Elle couronne l'épître aux Romains et donne aux déductions antérieures toute leur force et toute leur vérité. L'apôtre sait bien et ne dissimule pas

Digitized by Google

ce qu'elle peut avoir d'étrange et même d'incompréhensible pour la conscience des chrétiens. Aussi, ne voulant pas la sacrifier aux objections morales qu'on lui fait de toutes parts, s'incline-t-il devant la souveraineté de Dieu et il termine sa démonstration par ce chant d'adoration et de reconnaissance : « O profondeur, ô richesse de la sagesse et de l'intelligence de Dieu! Que ses décisions sont impénétrables et mystérieuses ses voies! Mais toutes choses sont de lui, par lui et pour lui. A lui soit la gloire dans tous les siècles! »

Nous n'osons prendre sur nous d'atténuer dans un sens ou dans l'autre cette vue historique et philosophique de l'apôtre, tant il l'a développée avec énergie et conséquence. L'exégèse historique n'a qu'un devoir : celui d'exprimer en toute naïveté le contenu des textes eux-mêmes.

Or, ce n'est pas, nous semble-t-il, ce que fait l'exégèse traditionnelle.

Pour celle-ci, la rédemption est juste la réparation équivalente de la chute. Tout alors devient, à la fois, accidentel et surnaturel. La chute est un accident, auquel correspond l'accident de la rédemption ; mais rédemption et chute n'appartiennent pas réellement au développement organique de la vie humaine. L'homme est purement replacé dans l'état normal d'où il était tombé. Dans ce point de vue, il n'y a ni développement ni progrès, et, par conséquent, pas d'histoire au sens vrai de ce mot, mais seulement une large parenthèse dans l'histoire de l'humanité. Nous ne craignons pas de dire que réduire à cela la philosophie religieuse esquissée par Paul, c'est la méconnaître et la dépouiller de toute originalité.

D'autre part, c'est la fausser également que d'absorber le drame moral du péché et de la rédemption dans le développement dialectique d'une thèse spéculative, comme cela est arrivé aux exégètes qui ont interprété Paul d'après Hegel. Il y a, chez l'apôtre, autre chose que le processus logique qui élève l'être d'une forme inférieure à une forme supérieure de la vie. Ce n'est pas bien entendre ni bien traduire sa pensée

Digitized by Google

que de présenter le péché comme un moindre bien et par conséquent l'absoudre. Supprimer la réelle culpabilité du pécheur, c'est du même coup supprimer tout le drame moral qui constitue proprement cette philosophie de l'histoire, c'est détruire tout le paulinisme. Non, le péché est et reste toujours à ses yeux une transgression positive de la loi de Dieu, à laquelle répond un acte de la volonté divine dans la rédemption. Tout le mystère est ici : métaphysiquement inévitable, le péché est moralement coupable et digne de condamnation. Voilà le conflit tragique dans lequel s'agite la conscience de Paul comme sa pensée. Il y a une sentence réelle de condamnation portée par la loi de Dieu, qu'il s'agit de lever, comme il y a un état charnel duquel il faut sortir. Nous avons relevé ces deux éléments que Paul affirme avec la même énergie dans sa doctrine de la rédemption et dans sa philosophie de l'histoire, le premier correspondant au caractère moral et subjectif du péché dans la conscience humaine, le second à la loi du développement nécessaire de la création arrêté dans le conseil de Dieu. Ce qu'il y a de caractéristique et d'admirable à nos yeux dans le paulinisme, c'est la manière dont il a concilié cette antithèse qui le traverse tout entier, dans sa conception de la mort et de la résurrection du Christ, en sorte que, dans cette crise représentative de la crise par laquelle toute l'humanité doit passer, celle-ci à la fois subit la peine de la mort encourue, et en même temps se transforme et ressuscite avec le Christ dans une vie nouvelle. Ainsi l'expiation du péché et le développement organique de la vie se font en même temps ; c'est un seul et même acte qui répare le passé et inaugure un meilleur avenir.

Pour mettre en pleine lumière cette philosophie religieuse de l'histoire, il nous suffira de commenter un passage de la lettre aux Galates où Paul l'a résumée d'une façon lumineuse, *Gal.*, IV, 1-11 : « Tout le temps que l'héritier est mineur, bien qu'étant possesseur de tout, sa condition ne diffère en rien de celle de l'esclave ; il est placé sous la tutelle de ses maîtres et des administrateurs de ses biens jusqu'à l'âge de

Digitized by Google

majorité fixé par le père. De même, nous aussi, durant notre minorité spirituelle, nous avons été sous le joug des institutions religieuses élémentaires du monde, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. » Sous cette expression τὰ στοιχεῖα Paul réunit hardiment la religion juive et les religions païennes, en tant que moyens d'éducation rudimentaires aujourd'hui dépassés. Puis il continue ainsi : « Mais, quand fut venue la plénitude du temps, c'est-à-dire quand cet enfant mineur auquel il compare le genre humain arrive à l'époque de sa majorité, quand il est mûr pour la crise d'où il doit sortir homme fait, alors Dieu a envoyé son fils, né de femme, venu sous la loi pour nous racheter de la loi et nous rendre fils de Dieu comme lui par l'adoption divine ; ce qui réalise en nous cette filialité divine, c'est l'esprit du Fils de Dieu même qui, infusé dans nos cœurs, met sur nos lèvres ce mot : Abba, Père ! »

Le christianisme est donc autre chose qu'une révélation doctrinale, ou même la simple réparation équivalente du passé ; il est l'achèvement organique de la vie humaine, la suprême étape du développement qui la fait sortir de l'état psychique pour la mener à l'état spirituel, qui fait passer l'homme de l'esclavage à la liberté, de l'âge de minorité à l'âge de la majorité. D'autre part, il est certain que cette transformation est amenée par un acte surnaturel de Dieu (ὁ θεὸς ἐξαπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ). Mais ce qui est très remarquable, c'est que cette intervention surnaturelle ne rompt nullement la chaîne du développement organique parce qu'aux yeux de l'apôtre, la direction de l'histoire est une création continue; parce que Dieu ne cesse jamais d'être actif et présent dans son œuvre. L'envoi du Fils au terme des temps d'esclavage et de minorité est un couronnement, l'achèvement de l'œuvre commencée, non un accident ou une exception.

Le christianisme est la religion absolue; et la religion absolue vient avec la plénitude du temps. Pourquoi vient-elle alors et non plus tôt, si ce n'est qu'elle ne pouvait apparaître avant que les conditions historiques de sa réalisation fussent

Digitized by Google

remplies? L'humanité devait être mûre pour sortir de tutelle et être reconnue majeure. Faire mûrir l'humanité adolescente, ce fut la tâche de ces institutions rudimentaires, le judaïsme et le paganisme dont l'apôtre a parlé. Mais alors, dira-t-on, qu'y a-t-il de surnaturel ou d'extraordinaire dans le christianisme? Où est le drame moral de la rédemption? Le fruit est mûr et il tombe, voilà tout. Cette objection vient de ce qu'on se méprend complètement sur le genre de cette préparation ou maturation de l'humanité. On est aux antipodes de la pensée paulinienne quand on s'imagine qu'elle consistait dans une élévation graduelle et une amélioration morale, en sorte que l'homme passerait par une transition insensible du moins bien au bien et du bien au mieux. La plénitude du temps, au contraire, est venue quand vint la plénitude de la conscience du péché. Réaliser cette conscience désespérée du péché et mener jusqu'à la mort l'être charnel, ce fut la tâche de la loi et le but de cette première période. Ainsi d'une façon toute morale, la loi qui provoque et condamne en même temps le péché dans tous les hommes, créait dans l'histoire et dans la conscience la réelle possibilité de l'entrée de la grâce dans le monde. Où manque le sentiment du péché, en effet, et avec ce sentiment le désespoir de l'être moral d'y échapper jamais, le sentiment de la grâce est impossible, car les deux sentiments sont corrélatifs et se déterminent l'un par l'autre. On voit donc que la première période de l'histoire qui aboutit à la dissolution et à la mort n'est pas moins nécessaire que la seconde ; car, sans celle-là, celle-ci ne pourrait venir. Toutes deux rentrent dans le plan divin et en forment les deux parties essentielles selon le mot de l'apôtre : « Dieu les a tous enfermés pour la désobéissance, afin de faire miséricorde à tous. »

Ce lien interne apparaîtra mieux encore dans ce qui suit : « Dieu envoya son fils, dit l'apôtre, né de femme, venu sous la loi (γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον) ». A quoi tendent ici ces déterminations en apparence superflues? L'exégèse traditionnelle voit dans la première, γενόμενον ἐκ γυναικός, une

Digitized by Google

allusion à la conception surnaturelle de Jésus dans le sein d'une vierge, c'est-à-dire l'exclusion de tout père humain. On ne peut pas tomber dans une plus grande méprise. Non seulement cette idée n'est pas dans ce texte, mais il y en a positivement une toute contraire. L'être né de la femme est ici appelé de ce nom pour être assimilé à tous les autres hommes, non pour en être distingué. C'est un homme réel, entré dans la vie par la voie commune à tous les autres enfants des hommes, parce que, devant porter sur la croix toute la première humanité psychique et charnelle, il lui devait appartenir réellement. C'est pour la même raison que l'apôtre ajoute : « venu sous la loi », parce que, le régime de la loi étant celui de l'humanité mineure, et comme c'est en lui que l'humanité tout d'abord devait subir la crise d'évolution vers une vie supérieure, il fallait que le Christ eût en lui tous les caractères essentiels de la première période, la chair et la tutelle de loi. Car, aux yeux de Paul, quand le Christ meurt, c'est l'ancienne humanité qui meurt en lui, et quand il ressuscite, c'est encore l'humanité qui ressuscite en celui qui la représente. Qu'on ne s'y trompe point : l'ère nouvelle pour Paul ne commence pas à l'incarnation du Christ, mais seulement à sa résurrection. C'est sa croix qui fait la séparation des deux âges.

Il fallait, avons-nous dit, que le Christ résumât en lui la première humanité psychique pour que celle-ci pût accomplir en lui l'évolution qui devait la mener à une vie supérieure. Voilà pourquoi, enfant de la femme comme tous les autres individus humains, il est aussi venu sous la loi, pour accomplir la loi et supporter en même temps la malédiction portée par la loi sur l'humanité pécheresse. L'humanité mourant en lui et par lui, paie sa dette de mort et, quitte du péché comme de la mort, peut ressusciter avec lui et par lui à une vie toute nouvelle. Ne voit-on pas dès lors quel lien organique relie cette seconde période de l'histoire à la première? Comme il est de la condition humaine que l'homme passe par l'enfance avant d'arriver à l'âge de raison, de même l'huma-

Digitized by Google

nité doit passer par l'état psychique avant d'arriver à l'état et à la conscience de fille de Dieu. Dès lors, le christianisme n'est plus quelque chose d'extérieur à l'humanité ou d'accidentel dans son histoire, mais un degré prévu du développement religieux et moral de la nature humaine elle-même, la suite et l'achèvement de la première création de Dieu. Ne peut-on pas dire, en effet, que c'est la nature humaine qui meurt avec le premier Adam, et que c'est cette même nature humaine qui, pour se transformer, ressuscite avec le second? Après s'être opposées, les deux périodes s'enchaînent, en ce sens que la première a son but et sa fin dans la seconde, comme celle-ci a ses racines dans la première. Ajoutons, en effet, qu'au point de vue historique, elles ne sont pas reliées uniquement par la conscience du péché, mais encore, dans la révélation divine, par « la promesse » (ἡ ἐπαγγελία) et par les prophéties qui entretinrent à travers toute l'histoire d'Israël la validité de la promesse faite à Abraham (*Gal.*, III). La promesse, en effet, dans la conception paulinienne, c'est déjà l'évangile de la justification par la foi venu avant la personne du Christ; c'est, dans la saison première, l'anticipation de la saison future, comme, dans celle-ci, après la crise de la mort et de la résurrection, il ne manque pas dans la vie du croyant de restes de sa condition antérieure dont il ne se dépouillera que peu à peu (2 *Cor.* IV, 16).

Il faut tirer une dernière conséquence de notre interprétation des idées pauliniennes. Comme il est certain que le premier Adam, d'après Paul, était essentiellement psychique ou charnel et n'avait pas le πνεῦμα ζωοποιοῦν, l'esprit qui fait vivre, il est certain aussi qu'il ne pouvait pas avoir les fruits de cet esprit, à savoir la justice et la vie éternelle. En d'autres termes, loin d'être immortel par essence, l'homme primitif était, par essence, mortel et corruptible. Remarquez, en effet, que ce n'est que grâce à la transformation de la nature humaine dans le Christ, lorsqu'elle devient spirituelle de psychique qu'elle était, que cette nature mortelle revêt l'immortalité, et ce qui était corruptible, l'incorruptibilité :

Digitized by Google

c'est-à-dire que l'homme n'entre dans l'immortalité qu'en entrant dans « le royaume éternel de Dieu ». Ces deux expressions sont parfaitement équivalentes chez Paul. Paul n'a pas l'idée d'un corps charnel qui serait inattaquable à la mort. Dans son langage, les notions de chair et de corruption sont corrélatives et inséparables. Il dira que « celui qui sème pour la chair moissonnera la corruption. » (*Gal.*, VI, 8.) On comprend également pourquoi il ne s'occupe pas de la condition des méchants dans son eschatologie et pourquoi surtout il est aux antipodes d'un enfer éternel. Le pécheur impénitent ne sort pas de l'état charnel et reste par conséquent soumis à la loi de corruption et de destruction qui régit les êtres charnels. Ils périssent et sont comme s'ils n'avaient jamais été.

Mais alors il faut entendre aussi autrement qu'à la façon vulgaire, cette parole qui sert de point de départ à tous les raisonnements de l'apôtre : « La mort est le salaire du péché ; elle est entrée dans le monde par le péché. » Puisque le premier homme n'était pas immortel de nature et par essence, il ne faut pas dire que la loi physique de la mort n'existait pas dans le monde avant le péché d'Adam. Paul n'a jamais dit cette absurdité que s'est appropriée la doctrine traditionnelle. Il ne se représente pas la mort comme une punition surnaturelle du péché, comme un châtiment venant du dehors s'abattre sur un être créé immortel. La chair n'a pas en elle le principe de la vie parce qu'elle n'a pas le principe de la justice. D'elle sortent le péché et la mort par la même dialectique interne qui fait sortir la justice et la vie du principe spirituel de l'humanité. En d'autres termes, la chair est d'essence corruptible parce qu'elle ne peut jamais être que dans un rapport négatif avec le royaume de Dieu. Au fond, pécher, c'est déjà commencer de mourir et mourir c'est achever de pécher, c'est-à-dire de s'écarter de la source de la vie. Le péché et la mort sont deux moments organiques du même processus de dissolution provoqué dans la chair par la loi. L'homme était appelé, sans nul doute, à une vie

Digitized by Google

supérieure qui devait être en même temps pour lui la vie éternelle ; mais il n'y pouvait arriver qu'en se transformant d'être psychique en être spirituel. Tant qu'il reste psychique, il reste nécessairement pécheur et mortel. La mort n'est le salaire du péché que parce qu'elle en est le fruit, et l'une et l'autre sont les fruits naturels de la chair.

On voit combien les idées de l'apôtre Paul sont déterminées et conditionnées les unes par les autres. Tout est lié dans ce système si profond et si original, et le meilleur signe d'une juste interprétation sera toujours le maintien de cette cohérence intérieure entre toutes ses parties.

A. SABATIER.

Digitized by Google

LE

ΔΑΙΜΩΝ

HISTOIRE D'UN MOT ET D'UNE IDÉE[1]

L'origine significative du sanskrit *deva*, du grec Ζεύς et θεός, du latin *deus*, dieu, primitivement brillant, ne laisse aucun doute sur celle de δαί-μων, qui se rattache à la même racine que δαίω, je brille, je brûle (cf. δᾱ-λος, brillant ; sanskrit, *dî*, parf. *dî-dây-a*, briller). Ainsi s'explique l'identité de sens dans Homère des mots θεός et δαίμων désignant l'un et l'autre la divinité.

L'étymologie adoptée par Pott, et à laquelle Curtius parait assez favorable, qui fait dépendre δαίμων de δαίω « couper, diviser, distribuer », et qui en identifierait l'idée première avec celle de la divinité en tant que dispensatrice des biens et des maux, n'a d'autre raison d'être que l'inobservation de la double acception primitive de δαίω, briller, brûler.

L'explication ancienne, qui rattachait δαίμων à δαήμων, intelligent, savant, était plus près de la vérité, les racines δαη et δα procédant d'un même antécédent et le sens de savant (celui qui connaît, qui voit) dérivant généralement de celui de briller, être éclairé, etc.

Bien que δαίμων, comme nous l'avons déjà vu, ait chez Homère le sens de dieu et se confonde souvent avec celui de θεός, on peut constater pourtant dans l'emploi homérique des deux mots les différences suivantes :

δαίμων est d'un emploi bien moins fréquent que θεός ; δαίμων n'est

1) Résumé d'une conférence faite à la Faculté des Lettres de Lyon en mars dernier.

Digitized by Google

presque jamais employé au pluriel, θεός l'est très souvent ; δαίμων n'a pas de forme féminine, tandis que le féminin θεά correspond à θεός. Les θεοί sont qualifiés, déterminés ; le poète les dit immortels ; ils habitent l'Olympe, ils sont opposés aux hommes, aux mortels ; de plus, θεός est le terme générique sous lequel sont compris Zeus, Apollon, Poseidon, etc., dont les traits, le caractère, les actes, les fonctions, sont sans cesse indiqués. Rien de tel pour le δαίμων, divinité isolée, anonyme, sans sexe, sans attributions définies et qui, à ce titre, est essentiellement propre à résumer en soi tout ce que comporte l'idée divine à l'époque héroïque et particulièrement l'omnipotence, abstraction faite des passions anthropomorphes, comme la colère, la pitié, l'amour, etc., qui peuvent en contrarier l'exercice.

Ainsi doit s'expliquer, je crois, le rôle déjà mixte du δαίμων chez Homère. Tout-puissant, inflexible, impassible, de lui dépendent le bien et le mal. Il est identifié en quelque sorte au destin. En un mot, c'est la divinité conçue comme cause de toute chose et par conséquent du bonheur et du malheur des hommes [1]. Tel il est resté d'ailleurs dans tout le cours de l'antiquité païenne et de là les mots de εὐδαίμων, celui pour qui la divinité est bonne, heureux et Κακοδαίμων, celui pour qui la divinité est méchante ; l'influence favorable ou néfaste qu'attribuent Plutarque et Apulée entre autres aux δαίμονες devenus légion, etc.

Ce n'est qu'avec le christianisme que le δαίμων, ou plutôt les δαίμονες, ont pris un caractère nettement mauvais. Ils sont assimilés au diable, dont ils semblent, pour ainsi dire, la monnaie ; ils forment l'antithèse de Dieu, qui leur laisse l'empire du mal en se réservant celui du bien.

La conception du δαίμων homérique constitue donc dès ces hautes époques comme un embryon de monothéisme rationnel ou le germe de l'idée d'un dieu unique de qui tout dépend, et par conséquent responsable de tout. Mais un tel dieu était trop abstrait pour soutenir la concurrence avec ses rivaux anthropomorphes, exclusivement bons à ce titre pour ceux qui les priaient et les comblaient d'offrandes. La mythologie étouffa ainsi la semence de la philosophie naissante qui ne devait ressusciter en Grèce que bien des

1) Pour les détails, voir Hild, *Étude sur les Démons*, et Monin, *Critique philosophique*, nouvelle série, I, p. 201-202.

Digitized by Google

siècles plus tard et sous des formes qui conservèrent souvent et pour longtemps l'empreinte des mythes qui l'avaient précédée.

En tout cas, c'est à cette influence de la mythologie, à l'idée qui vient d'elle des dieux anthropomorphes, essentiellement bons pour leurs adorateurs, qu'est due surtout l'importance prise par l'insoluble question de l'origine du mal. Les dieux bons nécessitaient l'hypothèse des divinités malfaisantes ; de celle-ci et de ceux-là découlait à son tour la nécessité d'une synthèse dont pendant de longs siècles l'esprit humain s'est tourmenté vainement à chercher la formule.

PAUL REGNAUD.

Digitized by Google

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

RELIGION ÉGYPTIENNE

LE RITUEL DU SACRIFICE FUNÉRAIRE

E. Schiaparelli, *Il Libro dei Funerali degli Antichi Egiziani*, tradotto e commentato da Ernesto Schiaparelli, Roma, Torino, Firenze, Erm. Lœscher, 1881-1882, gr. in-4, 1 vol. de texte, VIII-166 pages, prix 50 francs, et 3 volumes de planches, prix 100 francs.

J. Dümichen, *Der Grabpalast des Patuamenap in der Thebanischen Nekropolis*, in vollständiger Copie seiner Inschriften und bildlichen Darstellungen, und mit Uebersetzung und Erläuterungen derselben, herausgegeben von Johannes Dümichen, Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1884-1885, 2 vol. in-4, I, XIII-48 pages, XXVI planches; II, 56 pages, XXIX planches.

Les textes des Pyramides, que j'ai analysés brièvement dans un article précédent[1], font partie d'un rituel des plus compliqués, dont on observait scrupuleusement les indications en tout ce qui concernait la consécration du tombeau, les cérémonies des funérailles et celles des services commémoratifs qu'on célébrait chaque année, à date fixe, en l'honneur des morts. Les versions d'Ounas, de Teti, de Pepi I^er^, ne donnent le plus souvent que les prières, sans

1) Cf. *Revue des Religions*, t. XIII, p. 123-139.

Digitized by Google

indiquer les personnes qui prenaient part aux sacrifices, leurs mouvements, leur mimique, l'instant précis où chaque parole devait être prononcée, où chaque objet devait être présenté. Celles de Mirinrî et de Pepi II fournissent déjà quelques détails de mise en scène. Celles du second Empire thébain, de l'époque saïte, des temps gréco-romains, suppléent au silence des monuments plus anciens, et multiplient les indications ritualistiques; quelques-unes même joignent au texte des tableaux qui illustrent chaque moment des opérations, et qui nous permettent de reconstituer le drame des funérailles, de le noter avec la même exactitude qu'on ferait aujourd'hui un ballet. On comprend facilement la raison qui a déterminé les scribes égyptiens des âges récents à multiplier ainsi les renseignements. A mesure que les siècles s'accumulaient, le sens véritable des rites tendait de plus en plus à se modifier, peut-être même à disparaître; on les pratiquait indifféremment et comme par machine, sans trop savoir quel motif les ancêtres avaient eu de les établir. Beaucoup d'entre eux ne répondaient plus en aucune façon aux idées qu'on entretenait sur les conditions de l'autre vie. On les respectait cependant, et on s'obstinait d'autant plus à les accomplir qu'on en comprenait moins la portée. De même que les libraires chargés de copier le *Livre des Morts*, lorsqu'ils hésitaient entre deux leçons différentes d'une même phrase ou d'un même chapitre, les transcrivaient à la suite l'une de l'autre, et laissaient à l'âme le soin de discerner la bonne, les prêtres, auxquels revenait le soin d'enterrer les momies, ne voulaient rien retrancher du cérémonial traditionnel, de peur de supprimer quelque formalité utile au bonheur de l'homme en son tombeau; et, comme il était à craindre qu'on oubliât bien des choses, si l'on continuait à ne tracer que le texte des oraisons dans les chambres funéraires et sur les papyrus, on commença d'y joindre en rubriques toutes les recommandations nécessaires à qui voulait les réciter efficacement. Les ouvrages où l'on a reconnu ce mélange de prières et d'indications professionnelles, se rapportent, les uns, comme le *Rituel de l'embaumement*, à la préparation du cadavre, les autres, comme le *Livre des funérailles*, à la mise au tombeau.

Le *Livre des funérailles* a été découvert, vers 1877, par M. E. Schiaparelli, et publié par lui, à partir de 1881, dans un mémoire, qui malheureusement n'est pas encore achevé. M. Schiaparelli a établi le texte au moyen de trois documents principaux. Le premier est

Digitized by Google

conservé au musée de Turin. C'est un cercueil de bois, en forme de momie, qui appartenait au scribe royal de la nécropole thébaine, Boutehiamon, fils de Thoutmos et de la dame Bokiamon. Ce personnage, qui, pendant sa vie, avait pris part à tant d'enterrements, voulut sans doute emporter avec lui dans l'autre monde un exemplaire du livre où il s'était instruit à ses fonctions, et le fit transcrire entièrement, aux encres rouge et noire, sur les deux couvercles de son cercueil. Le manuscrit compte environ trois cents lignes en hiératique de la XX^e^ dynastie, net et lisible. Quelques égratignures du bois ont fait disparaître çà et là des mots ou même des portions de lignes. Ces lacunes sont presque toujours faciles à combler, grâce au papyrus de l'Hathorienne Saï, l'un des plus précieux que possède la riche collection du Louvre[1]. Ce papyrus a été commandé, vers la fin du premier ou le commencement du second siècle de notre ère, pour une dame thébaine nommée Saï, qui appartenait probablement à une grande famille d'archontes, celle des Soter. C'est donc un des monuments les plus récents qui nous soient parvenus de la paléographie égyptienne; l'écriture en est maigre, gauche, anguleuse. Dévéria en avait reconnu l'importance et s'en était servi, à plusieurs reprises, dans le mémoire qu'il consacra au fer et à l'aimant chez les Égyptiens[2], mais la mort l'empêcha d'en donner l'édition qu'il méditait. M. Schiaparelli l'étudia sur lieu pendant l'hiver de 1877-1878, vit qu'il contenait une version du Livre de Boutehiamon, et le calqua en entier. Un hasard heureux lui révéla bientôt une troisième recension plus importante peut-être que les deux autres. Champollion et Rosellini avaient dessiné dans la syringe de Séti I^er^, puis publié, une série de scènes des plus curieuses, où l'on voit des prêtres occupés à vêtir, à huiler, à nourrir la statue du roi. Les trop courtes légendes qui accompagnaient les tableaux concordaient très exactement avec certaines indications du *Livre des funérailles*; d'ailleurs M. Naville avait fait connaître, en 1873, dans la *Zeitschrift*, quelques lignes des inscriptions gravées sous les figures, et ce fragment coïncidait avec un passage du livre de Boutehiamon.

1) Th. Devéria, *Catalogue des Manuscrits égyptiens*, p. 170-171, VII, 4, Inv. n° 3155.

2) *Le fer et l'aimant, leur nom et leur usage dans l'ancienne Égypte*, dans les *Mélanges*, t. I, p. 45.

Digitized by Google

M. Schiaparelli eut la fortune de retrouver une copie complète, dans les papiers inédits de Rosellini, et, comme un bonheur de même qu'un malheur ne vient jamais seul, M. Naville lui communiqua, vers le même temps, ses carnets de voyage, où il avait consigné une copie plus fidèle que celle de Rosellini. La version de Séti Ier, illustrée à profusion par des sculpteurs de grand talent, lui permit non seulement de comprendre le texte, mais de retracer les péripéties diverses de la cérémonie. Jusqu'à présent, il n'a traduit que la moitié environ du *Livre des funérailles;* le reste paraîtra dès que l'état de sa santé lui permettra de reprendre le travail. La traduction est nette, presque partout excellente, les notes philologiques sont courtes en général, mais bien placées, le commentaire est des plus intéressants, malgré la tendance mystique qu'on y remarque par endroits, et rend un compte suffisant de ce qui se passait pendant le sacrifice en l'honneur des morts. M. Schiaparelli a depuis lors passé plus de six mois en Égypte, et a recueilli dans les tombeaux de Thèbes des documents nouveaux dont il profitera pour compléter son œuvre.

Ceux que M. Dümichen a placés à sa disposition, et à celle de tous les Égyptologues, peuvent dès à présent compter parmi les plus importants. La plupart des voyageurs qui ont visité la plaine de Thèbes sont entrés dans le tombeau de Petéménophi, mais n'y sont pas demeurés longtemps. Sans parler du danger qu'ils y affrontent de glisser inopinément et de tomber dans un puits, les millions de chauve-souris qui y ont établi leur quartier général, leur diwân, comme disent les bourriquiers arabes, l'ont empesté au point qu'on ne peut y séjourner quelque temps sans être saisi d'un mal de cœur irrésistible. Même les employés du Musée de Boulaq, aguerris, par métier, à toutes les odeurs, ne se sont pas accoutumés à celle-là et paient leur tribut comme les autres. M. Dümichen avoue n'avoir pas été, lui non plus, à l'épreuve de la nausée, et je me figure aisément ce qu'il a dû souffrir à copier les textes dont ce tombeau maudit est littéralement couvert. Non seulement il a entrepris ce travail, mais il y a persévéré pendant de longues semaines, et c'est là un acte de dévouement dont on ne saurait trop lui être reconnaissant. Il n'a eu ni le temps ni le désir de tout dessiner, mais ce qu'il a recueilli lui a fourni la matière de six grands volumes in-quarto, dont deux sont déjà entre nos mains. Les murs du tombeau et les inscriptions ont souffert beaucoup du temps

Digitized by Google

et des hommes. M. Dümichen a profité des versions du *Livre des funérailles* et des textes des pyramides pour combler les lacunes. Ses restitutions, indiquées avec soin, évitent au lecteur les difficultés qu'on éprouve d'ordinaire à se reconnaître au milieu de phrases mutilées; l'examen le plus superficiel montre d'ailleurs qu'elles ont été exécutées avec une habileté et une précision qui laissent peu de prise à la critique. Les introductions renferment la traduction complète de tous les morceaux. Le premier volume est consacré presque entièrement à la table d'offrandes. Elle était très développée dans le tombeau de Pétéménophi, M. Dümichen l'a comparée à d'autres documents du même genre qu'on trouve dans les mastabas de l'Ancien Empire et dans les syringes de l'époque thébaine et saïte. On y trouve mêlés une partie des textes de Schiaparelli, mais illustrés de vignettes nombreuses, dont les données rectifient parfois et parfois complètent ce que nous avaient appris les vignettes du tombeau de Séti I^er^. Ce qui vient ensuite reproduit pour la plupart les formules que j'ai copiées dans les pyramides royales de la V^e^ et de la VI^e^ dynastie. Les variantes y sont rares, et celles même que j'y ai relevées me paraissent provenir souvent d'erreurs commises par les scribes. La langue archaïque de ces documents ne devait plus être comprise couramment pendant les siècles qui précédèrent notre ère, et les prêtres les plus habiles devaient commettre en les lisant plus d'un contresens. Il est à remarquer que les fautes se rencontrent presque toutes dans les endroits où les égyptologues modernes hésitent et proposent des interprétations diverses. C'est là un fait de nature à les encourager dans leurs recherches; il est beau d'en être arrivé, après soixante ans seulement d'étude, à comprendre les textes les plus anciens et les plus obscurs de la langue aussi bien que pouvaient le faire les Égyptiens instruits qui vivaient sous les dernières dynasties indigènes. Les traductions de M. Dümichen ne diffèrent de celles de M. Schiaparelli ou des miennes que par des nuances. Les savants étrangers au déchiffrement, et qui voudraient se servir de nos traductions pour connaître les idées des Égyptiens sur l'autre monde, peuvent les employer avec confiance, sans courir le risque de se tromper sur autre chose que sur des points de détail.

J'ai déjà rappelé à plusieurs reprises que les cérémonies de l'enterrement avaient pour objet de préparer au mort une maison, de la meubler, de l'approvisionner, et de le placer lui-

Digitized by Google

même dans des conditions telles, qu'il ne mourût pas une seconde fois à jamais, mais qu'il profitât de tout ce que la piété de ses enfants ou sa propre prévoyance lui avaient assuré pour l'entretenir en santé après sa disparition d'entre les vivants. Bien des personnes ont été surprises de la minutie avec laquelle j'ai suivi cette idée jusque dans ses dernières conséquences et se sont demandé si je ne m'étais pas avancé trop loin. La minutie n'est point mon fait, elle est le fait des Égyptiens eux-mêmes. Cet étrange peuple, l'un des plus subtils et des plus formalistes qui ait jamais existé, n'avait voulu rien laisser au hasard en matière aussi importante. Il ne se contentait pas de faire une offrande au mort; il s'inquiétait aussi de savoir comment elle parviendrait à son adresse. La momie n'était plus qu'un corps inerte, emprisonné de bandelettes, incapable de marcher, de manger, de parler, de voir, d'accomplir aucune des fonctions inséparables de la vie en l'autre monde comme en celui-ci. On s'efforça de lui rendre ce qui lui manquait, et on imagina pour cela un cérémonial des plus compliqués, celui-là même qu'Hor avait inventé au profit de son père Osiris. Tantôt c'était la momie elle-même qui le subissait, tantôt c'était une des statues en bois ou en pierre qu'on enfermait dans le tombeau et qui servaient de support au double. Le décrire en entier serait fastidieux; je me contenterai d'en exposer la partie la plus importante, l'opération par laquelle on *ouvrait la bouche et les yeux* du mort pour lui permettre de recevoir et de manger le repas funéraire. Elle s'accomplissait dans une des chambres de la chapelle extérieure et sur l'espace libre qui s'étendait devant le tombeau. Plusieurs personnes y prenaient part. C'était d'abord l'*officiant* (*khri-hibou*) qui, le rouleau de papyrus en main, dirigeait la cérémonie, indiquait à chacun la place à prendre ou les gestes à exécuter, récitait ou soufflait les discours qu'on devait tenir à chaque moment de l'action. Il était aidé dans sa tâche par un *domestique* (*somou*, *sotmou*), par un *ami* (*smîrou*) qui, ou bien était réellement choisi parmi les amis ou bien était un employé de rang secondaire chargé de les représenter, par le fils même du mort, *son fils qui l'aime* (*si-mirif*), par les deux pleureuses en chef, la grande qui figurait Isis, la petite qui figurait Nephthys, par un *boucher* (*monhou*, *amenhou*), et par des figurants, l'*Amiasi* (celui qui est dans la syringe), les *Ami-Khonti* (ceux qui sont à l'intérieur), les *Masniti* (gardes du corps d'Hor)[1], l'*Horkhitit*

1) Les *Masinou*, *Masniti* sont représentés à Edfou la pique à la main et for-

Digitized by Google

et d'autres encore. C'était la représentation d'un mystère divin qu'on jouait à chaque enterrement. La momie était Osiris, les pleureuses, ses deux sœurs, Isis et Nephthys ; Anubis, Hor, tous les dieux de la légende osirienne se pressaient autour de lui. On se demandera peut-être combien d'acteurs exigeait la représentation de ce drame ? Autant qu'on voulait ou qu'on pouvait s'en procurer pour toutes les scènes qui s'accomplissaient à l'extérieur du tombeau, le convoi, la lamentation, le sacrifice sanglant, le repas funéraire, fort peu pour celles qui avaient le caveau comme théâtre. La momie n'avait presque jamais autour d'elle plus de quatre personnages à la fois, Hor et ses trois enfants, les dieux des quatre points cardinaux du ciel, ceux qui avaient jadis enseveli Osiris. Ces quatre personnages, dont le principal, l'officiant, représentait Hor, devenaient tour à tour, selon les besoins de l'action, l'*Amiasi*, les *Amioukhonti*, les *Masniti*, peut-être même le fils du mort.

Les mouvements et les discours de ces personnages sont consignés dans l'écrit spécial qui portait pour titre : « Faire l'ouverture de la bouche (*Ouap-ro*) et des yeux à la statue » du mort, ou « au mort » lui-même. Elle aurait dû s'accomplir toujours dans l'intérieur du tombeau, que les Égyptiens appellent la *Salle d'or* (*Hat-noubou*), c'est-à-dire dans la chambre même du sarcophage, mais l'étude directe des monuments montre qu'il ne pouvait pas en être ainsi le plus souvent. Dans la plupart des mastabas et des hypogées de l'Ancien et du Nouvel Empire, la chambre funéraire n'est pas de plain-pied avec les autres salles ; on n'y parvient que par un puits vertical, dont la profondeur varie entre trois et quarante mètres. Si donc l'*Ouverture de la bouche* avait dû s'y faire, les prêtres et les gens de la famille auraient été obligés de descendre et de remonter à chaque instant au bout d'une corde, ce qui aurait compliqué leur œuvre de piété et l'aurait rendue périlleuse. Il me paraît résulter de l'examen des peintures et des bas-reliefs que l'on dressait le plus souvent la statue, soit dans l'une des chambres de la chapelle extérieure, soit même sur la petite plateforme qui précédait le tombeau, et qui devenait la *Salle d'or* pour la cir-

maient la garde d'Horus. (Cf. Lanzone, *Dizionario di Mitologia Egizia*, p. 326-327, Tav. X, 3.) Leur nom vient de la racine *mas*, *mos*, *piquer*, *percer*, d'où *sculpter* et *naître*. Ils sont littéralement *ceux qui piquent*, *ceux qui pointent de la lance*.

Digitized by Google

constance. On la posait, la face au sud [1], sur une couche de sable de dix ou quinze centimètres d'épaisseur, qui simulait la montagne funéraire, la région stérile de l'Occident, puis le *domestique* ou l'*ami* entrait en scène. Il tournait autour d'elle, l'encensoir à la main, en répétant à quatre reprises : « Tu es pur, tu es pur, o Osiris N » et commençait les purifications préliminaires. C'était d'abord avec l'eau contenue dans quatre vases à goulot latéral. Il passait quatre fois derrière la statue et l'aspergeait en récitant une courte formule : « Ta propreté est la propreté d'Hor et réciproquement, ta propreté est la propreté de Sit et réciproquement, ta propreté est la propreté de Thot et réciproquement, ta propreté est la propreté de Sopou et réciproquement : tu as pris ta tête et tu as purifié tes os auprès de Sibou. » Les quatre dieux invoqués présidaient aux quatre points cardinaux, Hor au sud, Sit au nord, Thot à l'ouest, Sopou à l'est. Ici, comme dans beaucoup d'autres cérémonies, on disposait tout de telle sorte que le personnage fût prêt à se présenter dans chacune des quatre grandes maisons du ciel, devant chacun des dieux qui y siégeaient, et chacun des vases répondait à l'un des dieux. La libation avait pour effet premier de rendre au mort l'usage de sa tête, que l'embaumement lui avait enlevé, et de nettoyer ses os à la satisfaction du dieu de la terre dans laquelle il reposait, Sibou. La purification par l'eau à peine terminée, recommençait une seconde fois avec quatre vases de formes différentes, nommés les *rouges*. Le *domestique* ou l'*ami* refaisait à quatre reprises le tour de la statue en invoquant les quatre dieux, puis il ajoutait en guise de conclusion : « Tu es pur, tu es pur, Osiris N » par quatre fois encore : « Tu as reçu ce qu'il y a dans les yeux d'Hor et les deux vases rouges de Thot, te purifiant de ce qui ne doit pas exister en toi [2]. » D'après la théologie égyptienne, tout ce qu'il y avait de bon au monde était sorti de l'œil d'Hor, tout ce qu'il y avait de mauvais de l'œil de Sit : l'offrande qu'on présentait au mort était donc appelée l'*Œil d'Hor*, que ce fût de l'eau comme ici, une cuisse de bœuf comme nous le verrons plus loin, du vin, du lait, une plante, une pierre précieuse, un parfum, une étoffe. La purification par l'eau n'était pas la seule des cérémonies qu'on exécutât en partie double ; la plupart des rites

1) Schiaparelli, pl. L *a*, p. 28-30.
2) Schiaparelli, pl. L *b-c*, p. 30-37.

Digitized by Google

religieux étaient répétés par deux fois. Le monde était, en effet, partagé en deux mondes qui se complétaient mutuellement, celui du Nord et celui du Sud, celui de la couronne blanche et celui de la couronne rouge. Le mort ne pouvait être assuré dans son tombeau qu'à la condition d'avoir accès à l'un et à l'autre et de disposer à son gré de ce qu'ils renfermaient : on lui donnait donc le blé du Nord et le blé du Sud, le vin du Nord et le vin du Sud, le bœuf du Nord et le bœuf du Sud, ici l'eau du Nord et l'eau du Sud, dans les paragraphes qui suivent immédiatement l'encens du Nord et l'encens du Sud.

La purification par l'encens comportait trois degrés. En premier lieu le *domestique* ou l'*ami* prenait cinq grains de parfum du midi, de la ville de Nekhab, la dernière des grandes villes religieuses de l'Egypte méridionale aux temps les plus anciens, et tournait quatre fois autour de la statue en répétant : « Tu es pur, tu es pur, Osiris N » à quatre reprises « Parfum, [le voici] ton parfum [qui] ouvre ta bouche ; Osiris N. goûte son goût dans les demeures divines. C'est l'exsudation d'Hor, le parfum, c'est l'exsudation de Sit, le parfum, c'est ce qui affermit le cœur des deux Hor, le parfum de ta bouche, car ton encens [c'est celui avec lequel font leurs] purifications les dieux suivants d'Hor. » La nécessité de présenter au mort les deux sortes d'encens était déjà indiquée suffisamment ici, car Hor est le dieu du Sud, Sit celui du Nord, les deux Hor c'est Hor et Sit considérés chacun comme roi d'une des parties de l'Égypte. Cette allusion fort nette n'empêche pas l'*ami* ou le *domestique* de présenter cinq nouveaux grains de parfum du Nord, de l'espèce nommée *Shirit-pit* (*Shit-pit*), la *fille du ciel* : « Ta senteur est la senteur d'Hor et réciproquement, ta senteur est la senteur de Sit et réciproquement, ta senteur est la senteur de Thot et réciproquement, ta senteur est la senteur de Sopou et réciproquement. Sois établi au milieu de ces dieux, car ta bouche est [aussi nette que] la bouche d'un veau de lait, le jour de sa naissance. » Les grains de parfum du Nord et du Midi ne suffisaient pas encore ; il fallait les mêler avec un parfum d'origine étrangère, l'encens (*sennoutri*, le *parfum divin*). La marche autour de la statue reprenait de plus belle, mais avec une variante. Le domestique avait mis les grains dans une petite corbeille ou dans une écuelle. Il la posait à plat sur la paume de la main gauche et la portait deux fois à la bouche, deux fois aux yeux, une fois à la main de la statue, autant de fois

Digitized by Google

en tout qu'il y avait de grains. Puis il reprenait sa litanie : « Ta senteur est la senteur d'Hor et réciproquement, ta senteur est la senteur de Sit et réciproquement, ta senteur est la senteur de Thot et réciproquement, ta senteur est la senteur de Sopou et réciproquement. Tu es pur, tu es pur, Osiris N (quatre fois) ; ton double est pur, tu es parfumé, tu es parfumé. Sois établi au milieu de tes frères les dieux, car ta tête est parfumée, ta tête est parfumée, tes os sont nettoyés de ce qui ne doit pas exister en toi. O Osiris N, je t'ai donné l'œil d'Hor (l'encens) pour en garnir ton visage [et le parfum] monte, monte [vers toi]. » La présentation terminée, le *domestique* ou l'*ami* entassait tous les grains sur un plat creux en terre ou en bronze, puis l'élevait à deux mains vers le visage, et le promenait une seule fois autour de la statue. « O Osiris N., l'Œil d'Hor t'est présenté et son odeur monte vers toi. L'odeur de l'Œil d'Hor monte vers toi, il vient le parfum méridional, issu de la ville de Nekhab, il nettoie, il pare, il s'établit à demeure sur tes deux mains, et tu es pur, tu es pur, Orisis N. (quatre fois)[1]. » Telles sont les purifications préliminaires de toute offrande solennelle. Les morts n'en avaient pas le privilège : les statues des dieux les subissaient aussi à l'occasion, et l'on voit, au temple de Deïr-el-Bahari, Amon honoré par Thoutmos III de l'eau du Nord et de l'eau du Sud. Le roi tient à deux mains, sur un plateau, les quatre aiguières et les quatre vases rouges ; il tourne quatre fois autour du dieu et lui répète à chaque fois : « Tu es pur, tu es pur » comme le *domestique* ou l'*ami* du sacrifice funéraire.

Ce prologue achevé, de nouveaux personnages paraissent en scène. L'*officiant* et l'*interne* (*Ami-khonti*) vont vers la « syringe et entrent pour voir le mort ». Ils ont l'un et l'autre l'uniforme de rigueur, le pagne court et une écharpe à trois plis longitudinaux, passée sur l'épaule gauche. L'*interne* a les mains vides ; l'officiant tient à la main gauche le rouleau de papyrus sur lequel sont tracées les prières ; d'ordinaire il récitait par cœur ce qu'il avait à dire, et le rouleau n'était guère qu'un insigne de sa fonction. Tandis qu'ils approchent, « le dispositif de la Salle d'Or[2] » a changé.

1) Schiaparelli, pl. L *d*, LI, *a-c*, p. 37-53; Dümichen, *Der Grabpalast des Patuamenap*, t. I, pl. VI, l. 10-15, p. 13-18 ; Maspero, *La Pyramide d'Ounas*, dans le *Recueil*, t. III, p. 182-183.

2) *Zosrou m hât-noubou.*

Digitized by Google

Le *domestique* s'est enveloppé le corps d'une longue pièce d'étoffe, et a ramené les deux mains fermées sur la poitrine, où elles reposent poing contre poing; les deux coudes sont en dehors, saillants sous l'étoffe. Il s'est couché sur un lit bas et court, l'*angareb* des Nubiens d'aujourd'hui, les jambes repliées, comme s'il dormait. Les documents que M. Schiaparelli a connus ne lui ont point fourni de figures qui illustrent cette partie de la scène, mais j'en ai trouvé nombre d'exemples à Thèbes, entre autres dans une belle tombe de la XVIII[e] dynastie, que j'ai mise au jour pendant les fouilles de 1886[1]. En entrant, l'*officiant* et l'*interne* trouvent donc « le *domestique* couché et sommeillant » devant la statue; l'*habitant de la Syringe* (*Amiasi*), debout derrière elle, veille sur le dormeur. L'*habitant de la Syringe* s'écrie en les voyant paraître : « Père, père (quatre fois) et réveille le domestique » pour lui dire : « Je trouve les *Internes* debout à la porte. » Le *domestique* se redresse aussitôt et s'accroupit sur son lit ou sur une sellette préparée à cet effet, sans dépouiller le linceul qui l'enveloppe. Les deux *Internes* annoncés, c'est-à-dire l'*officiant* et l'*interne* proprement dit, vont se ranger derrière la statue, à côté de l'*habitant de la Syringe*, et tous quatre réunis représentent, selon la glose[2], les quatre enfants d'Hor, les dieux à tête d'épervier, de singe, de chacal et d'homme, qui ont enseveli la momie d'Osiris. Le *domestique* est le premier à rompre le silence : « J'ai vu mon père en toutes ses formes. » Les trois *Internes* (l'*officiant*, l'*interne* et l'*habitant de la Syringe*) lui répondent, en faisant allusion au mort et à sa statue : « N'est-ce pas ici ton père? » Le *domestique* réplique par une allusion à Osiris, le « dieu dont la face est voilée et qui est roulé dans ses bandelettes » funèbres : « Le dieu dont la face est [recouverte d']un filet, l'a enveloppé du filet[3]. » Les *Internes* reprennent aussitôt la formule du *domestique*, formule qui leur appartient comme à lui, puisqu'ils sont, eux aussi, les fils d'Hor : « J'ai vu mon père en toutes ses formes[4], — (Les *Internes*) proté-

1) La paroi sur laquelle est représenté le sommeil du *Domestique* est reproduite, en fac-similé, dans Maspero, *L'Archéologie égyptienne*, p. 147, fig. 151.

2) Schiaparelli, pl. LII *c*, l. 1.

3) Le pronom *sou*, *le*, représente ici *le père* du domestique, dont il a été question à la ligne précédente, c'est-à-dire le mort.

4) Ici le texte de Séti I[er] insère au bas de la colonne, une glose de laquelle il résulte que les quatre enfants d'Hor étaient considérés comme prenant la

Digitized by Google

geant celui qui n'est plus — (Le *domestique*) « si bien qu'il n'y a pas de trouble en lui [1]. » Les paroles sont mystérieuses, le sens de la cérémonie ne l'est pas moins. La figure qui en illustre les derniers mots dans le tombeau de Séti Ier, nous l'explique pourtant : c'est une ombre haute et fluette, noire à l'exception des yeux, dont l'ovale allongé se détache en blanc, nue et les bras ballants. Il me semble que cette apparition est significative. L'*ombre* (*Khaïbit*), après avoir été considérée aux temps les plus anciens comme étant l'âme même de l'homme, n'était plus depuis longtemps qu'une des parties de la personne humaine, comme le *double*, l'*âme*, le *lumineux* et le *nom*. Disparue au moment de la mort et pendant les cérémonies de l'embaumement, tout le temps que le cadavre étendu ne projetait plus d'ombre, on devait la rappeler au moment où on reconstituait l'homme pour sa vie nouvelle, et la rattacher à la statue et au corps, à l'*âme* et au *lumineux*, pour que le défunt pût aller et venir dans sa syringe, en « sortir et y rentrer pendant le jour », accompagné de son suivant règlementaire et, surtout, assister au sacrifice et en recevoir sa portion. Le sens du rite et son objet s'expliquent donc : le jeu et les discours des acteurs demeurent une énigme pour moi et ne seront intelligibles que le jour où nous connaîtrons en leur entier les légendes qui se rattachaient à la mort d'Osiris et le détail des opérations qu'Isis, Nephthys, Hor et leurs compagnons avaient accomplies pendant l'enterrement du dieu.

La statue et le mort sont purs, l'ombre est fixée au corps et à l'*âme*, l'ouverture de la bouche et des yeux peut commencer. Elle ne s'obtenait qu'au prix de manœuvres compliquées et par le sacrifice de deux bœufs au moins, sans parler des oiseaux et des gazelles. Avant toute chose, le *domestique* se lève, dépouille le manteau qu'il avait porté jusqu'alors, s'arme d'un bâton court terminé par une fleur de lotus à moitié épanouie, et s'attache sur les épaules un rabat en verroterie ou en pierres fines, un *éphod*, qui lui descend du cou au creux de l'estomac. Ses trois compagnons prennent pour la circonstance le nom générique de *Gardes du corps* (*Masnitiou*), et les quatre réunis représentent une fois de plus les

forme, le premier d'une mante religieuse, les trois autres de trois guêpes ou de trois abeilles.

1) Schiaparelli, pl. LII *a-c*, p. 54-68.

Digitized by Google

quatre enfants d'Hor. Sitôt costumé, le *domestique* s'avance vers la statue et la salue du bâton : « J'ai désiré mon père, j'ai sacrifié à mon père, j'ai dressé mon père, je l'ai modelé grande image. » Il continue et tout le monde reprend en chœur avec lui[1] : « Voici les choses qui sont utiles à mon père. — *Un seul garde du corps*. Travaille-lui la tête. — *Le chœur des gardes du corps*. Frappe ton père », et ces paroles l'encouragent à attaquer la tête de la statue et à la toucher avec les instruments destinés à l'ouverture de la bouche et des yeux. « Je suis venu, dit-il, pour t'embrasser, moi, Hor ; je t'ai pressé la bouche, moi, Hor, ton fils qui t'aime », et, le bâton dans la main gauche, il lève la main droite vers la tête de la statue, touche la bouche du petit doigt, et passe derrière elle, tandis que les gardes viennent se ranger à la place qu'il occupait auparavant. « Frappez mon père, voici qu'il est louable de frapper ton père, la statue de l'Osiris N. »; puis, chacun revient à sa place et le *domestique* dit à l'un des *gardes* : « Je suis Hor-Sit, je ne permets pas que ce soit toi qui fasses briller la tête de mon père. » C'était, en effet, le devoir du fils de rendre au père les derniers devoirs, et le *domestique*, qui représente le fils d'Osiris, Hor, n'entend pas en laisser le soin à un étranger. Il passe ensuite derrière la statue, s'y transforme, pour quelques minutes, en un personnage nouveau, le *Suivant d'Hor* (*Ami-Khit-Hor*), et les trois *Internes* en ligne devant la statue s'écrient : « Isis, Hor est venu embrasser son père. » Le *domestique* regagne alors son poste et les *Internes* reviennent au leur, et l'un d'eux, l'*officiant*[2], lui dit : « Viens voir ton père. » Le *domestique* avait pris le bâton et le rabat pour se faire introduire auprès du mort : maintenant que la présentation est achevée, il dépose ces insignes, revêt la peau de panthère, et va se placer debout derrière la statue pour suivre les péripéties diverses du sacrifice sanglant. L'*officiant* prend le rôle d'Hor, et annonce l'arrivée prochaine de l'offrande : « J'ai délivré, dit-il, mon œil de sa bouche et je lui ai abattu la cuisse. » C'est Sit, l'ennemi d'Osiris, qu'il désigne de la sorte par un simple pronom, sans pro-

1) Les gloses du texte de Séti Ier : « *Romou-nibou*, tous les hommes ; — *Masnitiou*, les gardes du corps ; — *Masniti*, un garde du corps ; — *Masnitiou-ashtiou*, beaucoup de gardes du corps, » ne me paraissent pas pouvoir être comprises autrement que j'ai fait dans la traduction courante

2) Schiaparelli, pl. LII *a-d*, LIII *a-c*, LIV *a-c*, LV *a*, p. 68-81.

Digitized by Google

noncer aucun nom de mauvais augure. Au cours de la guerre qui s'était engagée entre les dieux, Sit, travesti en porc, avait saisi l'Œil qui renfermait l'âme d'Hor et avait failli la dévorer ; mais Hor avait sauvé son Œil. Après la victoire décisive, les partisans de Typhon s'étaient cachés dans des corps d'oiseaux, de quadrupèdes et de poissons ; découverts malgré leurs déguisements, ils avaient été décapités. Le sacrifice funéraire était une répétition de ces scènes de carnage : en égorgeant les animaux qui le composaient, on égorgeait une fois de plus les ennemis d'Osiris. Le *domestique* insiste sur cette idée : « Tu as tranché ton Œil où est ton âme [1]. »

Cependant les victimes attendaient au dehors le moment fatal. Les bœufs étaient d'ordinaire du nombre de ceux qui avaient été attelés au traîneau et avaient amené la momie à sa dernière demeure. Les enfants d'Hor sortent tous de la chambre ; la statue demeure seule pendant quelques instants. Le bœuf était déjà lié et couché sur le sol, peut-être même était-il déjà égorgé au moment où les *internes* paraissaient à l'entrée du tombeau. L'*officiant* amenait le *domestique* en face de la tête de la bête, plaçait aux pieds la *Grande Pleureuse*, celle qui personnifiait Isis, et s'écriait : « *Domestique*, saisis-toi du taureau du Midi. » Le *domestique* brandissait un instant le casse-tête au-dessus du cou de l'animal, sans doute pour simuler l'abattage, puis le boucher fendait la poitrine, enlevait le cœur saignant, le mettait sur une écuelle, et détachait la patte de devant du côté gauche, tandis que la Pleureuse murmurait à l'oreille du *domestique* : « Ce sont tes lèvres qu'on te fait, c'est ta bouche qu'on t'ouvre. » Le *domestique* amenait deux gazelles et leur tranchait la tête, une oie et la décollait. « Je te les ai empoignés, lui disait l'*officiant*, je t'ai amené tes ennemis, leur tribut sur leurs mains et sur leur tête » comme les prisonniers des Pharaons au retour de campagnes lointaines « et je te les ai immolés, ô Toumou, qu'on n'attaque pas ce dieu. » Cependant « le boucher donne la cuisse à l'*officiant*, le cœur à l'*ami*, et voici, la cuisse étant aux mains de l'*officiant* et le cœur aux mains de l'*ami*, l'*officiant* et l'*ami* courent » vers la chambre funéraire « posent la cuisse et le cœur à terre devant ce dieu, » et l'*officiant* s'adresse à la statue : « Je te présente la cuisse, Œil d'Hor, je t'ai apporté le cœur de ton ennemi ; qu'on n'attaque plus ce dieu ! — Je t'ai

1) Schiaparelli, pl. LV *b-d*, p. 82-85.

Digitized by Google

apporté la gazelle qui t'attaquait[1], tranchant sa tête ; je t'ai apporté l'oie, tranchant sa tête. » Le sacrifice est accompli; il ne s'agit plus que d'en tirer les conséquences et de préparer la statue ou plutôt le mort à le manger[2].

On débutait par lui faire goûter la part qui lui revenait. Le *domestique* ramassait la cuisse que l'*officiant* avait posée à terre et « ouvrait la bouche et les yeux du défunt », en d'autres termes, il frottait ou faisait, à quatre reprises, le simulacre de frotter la bouche et les yeux de la statue avec la chair saignante. « O statue de l'Osiris N., je suis venu pour t'embrasser, moi ton fils ; je t'ai pressé la bouche, moi ton fils qui t'aime. Je t'ai ouvert la bouche. Ta mère en pleurs l'avait frappée, tes alliés (les enfants d'Hor) l'avaient frappée, mais ta bouche était toujours bouchée, et c'est moi qui l'ai remise en état, ainsi que tes dents[3], ô statue de l'Osiris N., c'est moi qui t'ai séparé la bouche avec la cuisse, Œil d'Hor. » Ce n'était qu'une sorte de dégustation, bonne tout au plus à exciter l'appétit du mort. Restait à lui ouvrir réellement la bouche. On simulait cette opération sur la statue ou sur la momie, au moyen de plusieurs herminettes à manche de bois et à lame de fer, ou de quelques autres outils du même genre. Chacun d'eux avait son nom spécial qui désignait ses vertus sans que nous puissions toujours le traduire exactement. Les deux premières herminettes, construites probablement avec le fer et le bois du Nord et du Sud, s'appelaient *les deux divines* (*Noutriti*), et avaient été employées pour la première fois par Anubis, lors de l'enterrement d'Osiris : prises séparément, on les nommait l'une *la Grande-Etoile* (*Siboïrou*), l'autre *la pointeuse* (*Tounitot*). Le domestique prend *les deux divines* et en met la lame à quatre reprises sur la bouche et les yeux de la statue, en répétant : « Ta bouche était toujours bouchée, c'est moi qui l'ai remise en état ainsi que tes dents, ô statue de l'Osiris N., c'est moi qui t'ai séparé la bouche, statue de l'Osiris N., c'est moi qui t'ai ouvert les yeux. O statue de l'Osiris N., je t'ai séparé la bouche avec l'herminette d'Anubis, je

1) Il y a là un jeu de mots intraduisible entre *ârou*, le nom de la gazelle, et le verbe *ârou*, monter contre..., attaquer.

2) Schiaparelli, LV *d*, LVI *a-b*, p. 85-98; Dümichen, t. II, pl. I, l. 1-16, p. 2-4.

3) Litt. : « Je l'ai équilibrée avec tes dents. »

Digitized by Google

t'ai ouvert la bouche avec l'herminette d'Anubis, la cuisse en fer [1] avec laquelle on sépare la bouche des dieux [2]. Hor, ouvre la bouche à la statue de l'Osiris N., Hor, sépare la bouche à la statue de l'Osiris N. Hor a ouvert la bouche à la statue de l'Osiris N. avec ce qu'il emploie pour séparer la bouche de son père, avec ce qu'il emploie pour séparer la bouche d'Osiris, avec le fer issu de Sit, avec la cuisse en fer dont il se sert pour séparer la bouche des dieux. Tu ouvres la bouche à la statue de l'Osiris N. et il vient, il va, son corps est avec la Grande Neuvaine des dieux dans le *Grand Temple du Prince* qui est à Héliopolis, et il y prend le diadème auprès d'Hor, maître des hommes. » L'*Habitant de la Syringe* marque la fin de cette prière du cri quatre fois répété : « O père, père. » L'ouverture est faite, les lèvres et les paupières sont séparées, mais la plaie n'est pas cicatrisée, et elles ne peuvent pas encore agir. L'instrument Oïrhikaou (*le puissant en sortilèges*) achevait l'œuvre des herminettes. C'était une tige de métal, tordue en forme de serpent, et terminée par une tête de bélier que surmonte une uræus lovée [3]. Le *domestique* saisit l'*oïrhikaou*, le brandit trois fois, applique la tête de bélier à quatre reprises sur la bouche et les yeux de la statue. L'*officiant* parle pour lui : « Ta bouche était toujours bouchée, c'est moi qui l'ai remise en état ainsi que tes dents, ô statue de l'Osiris N., Nouit t'a levé la tête ; alors, Hor a pris son diadème et ses vertus, alors Sit a pris son diadème et ses vertus, alors le diadème est sorti de ta tête, t'a amené tous les dieux, tu les as enchantés, tu les as fait vivre, tu es devenu le plus fort et tu as pratiqué les passes de vie avec eux, derrière la statue de cet Osiris N., pour qu'il prospère et ne meure pas ; tu t'es mêlé aux doubles de tous les dieux, et comme tu te lèves en roi de la Haute-Égypte comme tu te lèves en roi de la Basse-Égypte, souverain parmi tous les dieux et leurs doubles, alors donc, Shou, fils d'Atoumou, c'est lui l'Osiris N., s'il vit tu vis ; il t'a armé Shou, il t'a acclamé Shou, il t'a exalté Shou, il t'a fait

1) Le dessin de l'herminette égyptienne rappelle celui de la cuisse de bœuf. Cette ressemblance avait frappé les prêtres et leur avait suggéré plus d'une image analogue à celle que nous avons dans notre texte.

2) Pour préparer leurs statues à recevoir le sacrifice.

3) La plupart des demi-serpents en cornaline ou en jaspe rouge qu'on voit dans les musées (Maspero, *Guide du visiteur au musée de Boulaq*, p. 279, n° 4195, p. 283-284, n° 4241) sont des *Oïrhikaou* de petite taille.

Digitized by Google

souverain Shou, et tu as pratiqué les passes de vie derrière la statue de l'Osiris N., si bien que ta vertu de vie est derrière lui pour qu'il vive et ne meure jamais. O statue de l'Osiris N., Hor t'a séparé la bouche, il t'a ouvert les deux yeux avec l'herminette divine et l'*oïrhikaou* dont on se sert pour séparer la bouche de tous les dieux du Midi. » Ici encore l'*Habitant de la Syringe* poussait par quatre fois son appel accoutumé : « O père, père ! [1] »

Le discours de l'*officiant* n'est pas aussi mystérieux qu'il en a l'air, pour qui connaît certaines idées égyptiennes. Les dieux avaient à leur disposition des forces de diverse nature, les unes innées en eux ou du moins en certains d'entre eux comme la *force de vie* (*Sa-ni-ankhou*), les autres extérieures, comme les *sortilèges* (*hikaou*) de la magie. Grâce aux sortilèges, aux incantations magiques, ils se dominaient l'un l'autre de la même manière que les hommes les dominaient eux-mêmes : le dieu qui adjurait ses confrères avec les formules voulues, ou qui dirigeait contre eux l'influence des talismans nécessaires, les obligeait à travailler pour lui. L'*oïrhikaou* était une véritable baguette magique, celle-là peut-être que la tradition mettait dans la main des savants de Pharaon et qui s'animait à leur voix [2]. Par les sortilèges dont il était rempli et qui lui avaient valu son nom, non seulement il remettait en état la bouche et les yeux du mort ; il lui assurait la domination sur les autres dieux. Nouit avait, en pareille occurrence, soulevé la tête de son fils Osiris pour qu'Hor et Sit y pussent placer chacun son diadème, diadème de la royauté du midi et diadème de la royauté du nord. Elle rendait le même service à chaque mort ; les sortilèges contenus dans ces couronnes, ou dans l'uræus qui les décore, enchantaient (*shodou*) les dieux, les réduisaient à ne plus vivre qu'au gré et par l'influence du défunt, et à n'employer leurs influences que dans son intérêt. La vertu innée des dieux (*sa*) paraît avoir été regardée par les Égyptiens comme une sorte d'esprit, de fluide, analogue à ce qu'on appelle chez nous de différents noms, fluide magnétique, *aura*, etc. Elle se transmettait par l'imposition des mains et par de véritables passes, exercées

1) Schiaparelli, pl. LVII *a-b*, LVIII *a-c*, LIX *a*, p. 98-121; Dümichen, pl. I, l. 17, pl. III, l. 49, p. 4-6.

2) Exode, VII, 11-12.

Digitized by Google

sur la nuque ou sur l'épine dorsale du patient[1] : c'était ce qu'on appelait *Sotpou sa*, et ce que j'ai traduit à peu près par *pratiquer des passes*. Les dieux, contraints par les sortilèges qui les dominent, se placent derrière la statue avec l'*officiant* et avec le mort qu'il représente; ils lui imposent les mains, et lui pratiquent les passes qui doivent l'animer, lui infuser la vie. Le reste de la prière n'est que la répétition, sous une autre forme, de cette idée fondamentale. Le mort, désormais tout-puissant, est roi des deux Égyptes, ce qui entraîne le prêtre à l'identifier avec l'une des plus populaires parmi les divinités qui avaient régné sur la vallée du Nil, Shou, fils de Râ. En tant que Shou il renouvelle sur sa propre statue les manœuvres vivifiantes qui l'empêcheront de jamais mourir, et tout cela, grâce aux herminettes et à l'Oïrhikaou de fer, celui-là même avec lequel on ouvre la bouche et l'œil des dieux lorsqu'ils viennent à mourir eux aussi.

Le premier sacrifice n'était pas plus tôt achevé que le second commençait. Il était plus court, car la statue n'exigeait pas de purifications nouvelles, mais il n'était pas moins important que le précédent. La bouche était ouverte ainsi que les yeux, mais certains détails manquaient encore qui ne permettaient pas au mort de se servir de ces organes aussi aisément qu'il l'avait fait sur terre. Ils étaient ternes et sans couleurs, les mâchoires étaient encore serrées et n'agissaient pas librement. Il fallait, pour remédier à ces inconvénients, l'intervention de nouveaux personnages. L'un d'eux, l'*héritier* (*Erpâ*) n'a qu'un rôle secondaire. Il prend, pour un moment, la place du *domestique* derrière la statue, ou plutôt il est le *domestique* sous un autre nom, puis il récite à l'*officiant* la formule que le *domestique* avait déjà employée : « Sa mère en pleurs l'a frappé », dit-il, dans la *chambre funéraire*, puis il la quitte, et, arrivé dans la *chambre aux parfums*, il ajoute : « ses alliés l'ont frappé[2] ». Le *suivant d'Hor* reparaît et s'écrie de nouveau en présence des *internes* : « Isis, Hor est venu embrasser son père. » Le *domestique* déclare aux gardes du corps, comme il l'avait fait quelques instants auparavant, qu' « il est Hor-Sit, et qu'il ne leur permet pas d'illuminer la tête de son père », mais cette fois,

1) E. de Rougé, *Étude sur une stèle égyptienne appartenant à la Bibliothèque impériale*, p. 120 sqq.

2) Voir plus haut, p. 173.

Digitized by Google

au lieu de se réserver pour lui-même le rôle d'Hor, il le confie au fils même du mort. Le *fils qui l'aime* (*Si-miri-f*), pour l'appeler comme faisaient les Égyptiens, ou, à défaut du fils, le personnage qui tient son rôle, était hors du tombeau avec le reste de la famille. « L'*officiant* et le *domestique* sortent et le trouvent à la porte », puis le ramènent et « l'introduisent dans la syringe, pour qu'il voie Hor » c'est-à-dire son père. Le *domestique* le tient par la main droite, et, de la main gauche, l'oblige à courber la tête devant la statue. « O statue de l'Osiris N., je suis venu, je t'ai amené ton fils qui t'aime, pour qu'il te sépare la bouche, pour qu'il t'ouvre les yeux. » L'*habitant de la Syringe* se place derrière la statue, en lui criant : « Vois le fils qui t'aime. » L'*officiant* dit de son côté : « *Fils qui l'aime*, ouvre la bouche et les yeux du défunt N. (quatre fois répété), d'abord avec le ciseau de fer, ensuite avec le doigt de vermeil [1]. » Le fils prend le ciseau, qui a la forme d'un ciseau de sculpteur, l'élève à deux mains et touche respectueusement du tranchant la bouche et les yeux. L'*officiant* récite cependant la formule : « O statue de l'Osiris N., j'ai pressé ta bouche. Cette pesée sur ta bouche, ô statue de l'Osiris N., [je te la fais] en ton nom de Sokari [2]. O statue de l'Osiris N., Hor t'a pressé ta bouche, il t'a ouvert les yeux ; Hor t'a séparé la bouche, il t'a ouvert les deux yeux et ils sont désormais solides [3]. O statue de l'Osiris N., ta bouche était encore bouchée, je l'ai remise en état ainsi que tes dents, je t'ai séparé la bouche, Hor t'a séparé la bouche et je t'établis solidement la bouche. O statue de l'Osiris N., Hor t'a séparé la bouche, il t'a ouvert la bouche et les yeux. » Le *domestique* succède au fils, refait l'opération, avec le petit doigt d'abord, avec un sachet rempli de pierres rouges, jaspe ou cornaline. « O statue de l'Osiris N., dit pour lui l'*officiant*, ta bouche était fermée (le *domestique* parcourt du petit doigt la fente de la bouche [4])

1) C'est le prototype des doigts en jais et en verre noir qu'on trouve dans les tombes. (Maspero, *Guide du visiteur au musée de Boulaq*, p. 231-232, n° 4562.)

2) Ici, nouveau jeu de mots intraduisible entre le mot *sok*, tirer, peser, et le nom du dieu Sokari.

3) Litt. : « ils sont fondés », *sontit senou*.

4) Cette action est rendue, dans la glose, par le verbe *hamga*, serrer, enfoncer. Il y a évidemment jeu de mots entre les deux verbes *hounga*, fermer, du texte, et *hamga*, de la rubrique.

Digitized by Google

« je t'ai remis la bouche en état ainsi que les dents (il fait le simulacre de relever la lèvre supérieure et d'abaisser la lèvre inférieure avec le petit doigt[1]). — Hor t'a séparé la bouche, et ta bouche est établie solidement[2]. — Il a pesé sur ta bouche (le *domestique* pèse avec le sac sur la bouche de la statue), — et ta bouche est établie solidement, tes yeux sont établis solidement. » Je soupçonne que la présentation des pierres rouges avait pour objet de rendre aux lèvres et aux paupières décolorées par la momification leur teinte naturelle : le jaspe et la cornaline sont en effet appelés souvent *le sang d'Isis*. L'*ami* succède au *domestique* et va se poster derrière la statue, sur l'ordre de l'*officiant* : « Tu es venu, tu as purifié ton père. » Puis c'est le tour du *fils qui l'aime*. Il prend quatre briquettes en fer du Nord et du Midi[3], et pèse quatre fois sur la bouche et les yeux, sépare quatre fois la bouche et les yeux avec chacune d'elles, tandis que l'officiant récite la formule : « O défunt N., ta bouche est établie solidement, établis solidement tes deux yeux, ô défunt N., car je t'ai pesé sur la bouche, je t'ai séparé la bouche, je t'ai séparé les yeux avec les quatre briquettes. » Restait à écarter les deux mâchoires et à leur rendre l'élasticité naturelle : c'est à quoi servait une amulette spéciale nommée le *diviseur de la mâchoire* (*Poshi-ni-kafa*). Le *domestique* l'apportait à deux mains et le présentait à la bouche de la statue : « O Osiris N., disait l'*officiant*, j'ai établi solidement tes deux mâchoires à ta face, et désormais elles sont divisées. » Le mort pouvait donc mâcher ce qu'on lui offrait. L'*officiant* le soumettait à une première épreuve pour voir si l'appareil entier fonctionnait bien. Il disait au *domestique* : « Approche les grains de sa bouche. » Celui-ci prenait un panier ou un vase rempli d'une substance en grains ou en boulettes arrondies que les textes nomment *sirou*, et qui était probablement soit du beurre ou du fromage, soit une graisse[4], choisissait un grain et le portait à la

1) Cette action est rendue par le verbe *Makha*, peser, mettre en équilibre.

2) Au bas de la colonne, la rubrique, *la bouche est fondée*, qui marque la fin de l'opération avec le petit doigt.

3) L'ordre de présentation nous montre que ces briquettes sont nommées sur la table d'offrandes, *fer* (*Ba*) *du Midi et fer du Nord*. (Dümichen, t. I, pl. VI, l. 17-18 ; pl. XVIII, 6 *a-b*.)

4) Le mot *sirou*, *sairou*, a été rapproché par moi du copte *saire*, *beurre*, par Dümichen (t. I., p. 20), du copte *saeir*, *fromage*. La cérémonie décrite ici en abrégé

Digitized by Google

bouche de la statue: « O Osiris N., on te présente l'Œil d'Hor à prendre. Prends-le, et qu'il ne s'échappe pas, lorsque tu prends le grain dans la bouche. » Le *domestique* saisissait ensuite une plume d'autruche et en caressait quatre fois le visage de la statue en disant: « L'Œil d'Hor t'est présenté, Osiris N., afin que ton visage n'en soit point privé [1]. » Le sens de ce rite ne m'est pas clair. La plume joue-t-elle ici le rôle d'un éventail et n'a-t-elle pour objet que d'écarter les mouches? N'a-t-elle pas plutôt une force que nous ne connaissons plus, mais que les Égyptiens lui attribuaient universellement? Le contact d'une plume d'ibis frappait le crocodile d'immobilité [2]; la plume d'autruche avait peut-être la vertu d'ouvrir par simple attouchement tout ce qui était fermé. Peut-être enfin n'avait-elle d'autre prétention que de rappeler que tout était juste, en règle, et que la cérémonie avait été accomplie jusqu'alors avec toute l'exactitude désirable: la plume est en effet le symbole de l'exactitude et de la justesse. Le plus probable est qu'il faut voir dans cette cérémonie une variante de celle où le *domestique* versait à la statue la libation de lait et la libation d'eau. Les tables d'offrandes présentent, en effet, vers cet endroit, après le beurre et la graisse, la mention du lait et d'une eau spéciale qui est désignée par le mot *mensa*, et par celui de *shou*, c'est-à-dire par le nom même de la plume d'autruche [3]. La plume, trempée dans le liquide, servait comme de pinceau pour humecter les lèvres de la statue.

Ce qui suit n'est guère que la répétition de cérémonies déjà connues. Une fois de plus, l'*officiant* s'identifie avec Hor et annonce l'arrivée prochaine de la victime: « J'ai délivré, disait-il, mon œil de la bouche de Sit, et je lui ai abattu la cuisse. » De nouveau, le *domestique* lui répondait: « Tu as tranché ton œil où est ton âme. » De nouveau, le *fils qui l'aime* prend les quatre briquettes et

se décomposait ordinairement en trois actes. Dans les deux premiers, on donnait le *sairou* du Nord et celui du Midi; dans le troisième, une autre graisse, nommée *shakou*. (Maspero, Ounas, l. 26-29 dans le *Recueil*, t. III, p. 183; Dümichen, t. I, pl. VI, l. 17-20, p. 19-21.)

1) Nouveau calembourg entre le nom de la plume *shouit*, et le verbe *shou*, être vide de..., être privé de...

2) Horapollon, *édit.* Leemans, II, LXXXI.

3) Cf. la table d'offrandes de Pétéménophi dans Dümichen, t. I, pl. VI, l. 21-22, pl. XVIII, 11 *a-b*.

Digitized by Google

les présente quatre fois chacune au visage de la statue pour lui ouvrir les yeux et la bouche, et l'*officiant* s'écrie : « O défunt N., ta bouche est solidement établie, solidement établis tes deux yeux, ô défunt N., car je t'ai pesé sur la bouche, je t'ai séparé la bouche, je t'ai séparé les deux yeux avec les quatre briquettes. » Le *domestique* refaisait la même cérémonie, mais avec une autre intention : « Apporte une paumée d'eau », lui disait l'*officiant*, et il continuait en s'adressant à la statue : « On t'a présenté l'Œil d'Hor ainsi que la paumée d'eau qu'il renferme. » Le moment du second sacrifice était arrivé, les prêtres, avant de sortir, admettaient le *fils qui l'aime* à prendre congé de son père. Le *domestique* ou l'*ami* le saisissait par le bras droit et le forçait de la main gauche à courber la tête devant la statue, puis il le « renvoyait sur terre et le livrait à l'*Am-tot*[1] », personnage nouveau, dont je ne comprends pas bien le nom, mais qui était chargé de le ramener au jour[2].

Le fils sorti, les autres prêtres quittaient la chambre et allaient assister au sacrifice. Cette fois il s'agissait du taureau du Nord[3], et la *petite pleureuse*, Nephthys, prenait le poste de la grande. A cela près, la seconde opération ne différait point de la première. L'*officiant* plaçait le *domestique* à la tête de la bête et lui disait : « *domestique*, saisis-toi du taureau du Nord. » Le *domestique* brandissait de nouveau le casse-tête, le boucher enlevait le cœur et la cuisse et les remettait à qui de droit. Des gazelles et une oie du Nord partageaient le sort du taureau, puis le cortège rentrait processionnellement dans la chambre et recommençait les manœuvres de l'*Ouverture de la Bouche et des yeux* avec la cuisse, et avec les herminettes : on ne poussait pas cependant le scrupule jusqu'à employer de nouveau l'*oïrhikaou* et le sac de cornaline. Les prières étaient identiques à celles qu'on avait déjà réci-

1) C'est ainsi, je crois, que les variantes nous obligent à comprendre le membre de phrase difficile : *Nozertot ni si-mirif tou m-sa-to sapi ni am-tot.*

2) Schiaparelli, pl. LIX *b*, LXII, p. 122-150; Dümichen, t. II, pl. III, l. 50, pl. V, l. 107, pl. VI, l. 1-17, p. 6-11.

3) Dans quelques textes, tels que A. de Schiaparelli (p. 151), le scribe a répété, par erreur, la mention *taureau du midi*, qui n'appartient qu'au premier sacrifice. Les textes plus soignés (C. de Schiaparelli, p. 151, et Dümichen, pl. VII, l. 18) fournissent la leçon véritable, *taureau du Nord*.

Digitized by Google

tées [1], et, comme plus haut, l'*Habitant de la Syringe* indiquait la fin du rite par le cri quatre fois répété : « Père, père ! »

Mouvements, gestes, paroles, tout était prévu, réglé, avec une telle minutie, que nous pourrons aujourd'hui encore, le jour où cela nous plaira, reconstituer entièrement la cérémonie. Et ce qui se passait à l'ouverture de la bouche n'était qu'une partie des manipulations auxquelles on soumettait la statue. On la préparait à recevoir les étoffes, les parfums, les insignes de toutes sortes, et chaque objet était accompagné d'actions et de prières appropriées à sa nature. Je me contenterai de montrer ici comment on s'y prenait pour la parfumer et la revêtir des *coufiyèhs* et des bretelles en toile qui soutenaient son pagne dans les grandes circonstances. L'*officiant* dit au *domestique* : « Prends la *coufiyèh*, enveloppe de la *coufiyèh* l'Osiris N. », puis il récite : « Elle est venue la *coufiyèh*, elle est venue la *coufiyèh* ! Elle est venue la blanche, elle est venue la blanche. Il est venu l'Œil d'Hor blanc, dont il (Hor) a coiffé les dieux ! Qu'il coiffe ta face, qu'il te pare en son nom de *Couronne blanche* de Nekhab. » Ceci n'était qu'une introduction à la présentation des parfums. Comme tous les peuples de l'ancien Orient, les Égyptiens aimaient à la folie les huiles et les pommades odorantes ; dès la plus haute antiquité, les monuments nous font connaître sept espèces d'essences qu'on devait donner aux morts, et plus tard le nombre en fut porté à neuf et même à dix. Outre le plaisir que l'âme éprouvait à les sentir, elles rendaient au corps la souplesse et la vigueur qu'il avait eues pendant la vie, l'empêchaient de se dessécher ou de se crevasser aux ardeurs du soleil, entretenaient en lui une jeunesse éternelle. Chacune d'elles était préparée selon une recette des plus compliquées, dont les temples d'époque ptolémaïque nous ont conservé des copies [2] : ici encore, les Égyptiens ont été si scrupuleux à énumérer les ingrédients, à énoncer les quantités, à décrire les phases de l'opération qu'un éyptologue de grand mérite, Victor Loret, a pu fabriquer deux de ces parfums en collaboration avec

1) Voir ces prières, p. 176 sqq.

2) Schiaparelli, pl. LXIII *a-c*, et p. 150-166; Dümichen, t. II, pl. VII, l. 13, pl. VIII, l. 48, p. 11-12.

3) Dümichen, t. II, p. 13-32.

Digitized by Google

MM. Rimmel et Domére[1]. La présentation commence par une formule générale. Le *domestique*, toujours revêtu de sa peau de panthère, prend de la main gauche un pot plein d'huile, y plonge l'index de la main droite, et barbouille la bouche et les yeux de la statue. L'*officiant* récite en même temps la formule : « O défunt N., je t'ai rempli la face d'huile, et j'en ai enduit tes deux yeux, puis j'ai fardé ton œil de fard vert et de poudre d'antimoine. — De même qu'Hor n'a éprouvé aucune angoisse, quand son Œil est revenu à son corps, le défunt N., n'éprouve aucune angoisse quand ses yeux reviennent à son corps, mais l'Œil d'Hor t'orne en son nom de *Verte*, et il te parfume en son nom de *Parfum*. » Ce couplet et ceux qui suivent sont construits sur un modèle uniforme. C'est d'abord une allusion à l'opération que subit la statue, puis une comparaison avec l'Œil d'Hor et avec les mythes qui s'y rattachent, enfin une description de l'effet produit, où les bienfaits réels ou supposés de l'objet sont énoncés par des jeux de mots ou des allitérations malaisées à traduire et souvent assez niaises pour nous : ici, par exemple, si l'huile parfume (*snozmou-sti*) le mort, c'est parce qu'elle porte le nom de parfum (*nozmou-sti*). Après cette entrée en matière, les parfums défilent devant la statue, l'huile d'abord, puis le *Parfum de Fête* (*Sti-hibou*), le *Parfum d'invocation* (*Sti-hakonou*), la poix (*Sifti*), l'eau de *Noum*, l'eau d'*Adoration* (*Touaït*), l'*Essence d'Acacia* (*Haït-nt-âshou*), l'*Essence de Tahonou* (*Haït-ent-tahonou*), l'*Abiro* et l'huile de Myrobalan (*Bik*). Une courte formule de présentation correspond à chacun d'eux, et la cérémonie s'achève par une longue apostrophe de l'*officiant*. « O toi ce parfum, ce parfum, [toi] cette mèche de devant Hor, qui est au front d'Hor, mets-toi au front du défunt N., pour qu'il soit parfumé par toi, et pour qu'il tire profit de toi; accorde qu'il redevienne maître de son corps, accorde que ses yeux soient fendus (de nouveau, car ils avaient été fermés par l'embaumement), pour que tous les Lumineux le voient, pour qu'ils entendent tous son nom. Car, ô défunt N.-je te remplis l'œil d'huile, je te remplis la tête d'huile sortie de l'Œil d'Hor en son nom d'huile. Dès qu'elle est mise sur ton front, dès que la déesse Sokhit l'a eu cuite pour toi, le dieu Sibou t'a

1) Des échantillons de ces parfums égyptiens ont été déposés sur le bureau de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, dans la séance du 29 octobre 1886.

Digitized by Google

assuré par décret son héritage, tu as la voix juste parmi les dieux Gardiens, tu as pris la couronne parmi les dieux, ceux qui sont encore sur terre t'acclament. [Anubis], le Guide des chemins du Midi et du Nord est devant toi pour ouvrir tes voies contre tes ennemis; car tu as pris ton Œil [l'huile], et, t'unissant à lui, tu l'as donné [à garder] à tes chambellans[1]. »

Ces exemples suffisent pour montrer et les difficultés spéciales que présentent ces textes et l'ardeur avec laquelle on les a étudiés depuis quelque temps. C'est en examinant avec attention ceux d'entre eux qui étaient connus, que j'ai été amené à découvrir, il y a une dizaine d'années, les idées que les Égyptiens avaient sur la survivance humaine. On pourra, si l'on veut s'en donner la peine, en extraire des renseignements précieux sur des matières qui semblent être étrangères au culte des Morts. Le culte des dieux n'a jamais été étudié jusqu'à présent. Ce n'est pas que les sources manquent, mais les innombrables tableaux et les interminables inscriptions qui auraient dû nous renseigner à ce sujet, ont été flétris, dès le début, de l'inévitable épithète *banal*, *insignifiant*, et personne ne s'est inquiété d'en profiter pour rétablir les grands rites qu'on accomplissait dans les temples, en faveur des dieux égyptiens. Le dédain a été poussé si loin qu'on ne s'est même pas demandé sérieusement quelle était la nature exacte des scènes représentées. La plupart des égyptologues croient, sans trop savoir pourquoi, qu'elles sont pour ainsi dire idéales et ne répondent à aucun fait matériel dans la vie des rois et des prêtres. Un tableau où l'on voit Séti Ier debout devant Amon-Râ, coiffé et posé d'une certaine manière, est censé ne représenter que le roi devant la divinité, adressant une prière et un hommage à l'idée abstraite du dieu. Il ne faut pas cependant grande attention pour reconnaitre que la figure d'Amon n'est pas une image impalpable, mais en pierre ou en bois, analogue aux statues des morts et animée comme elles, mais de plus qu'elles, capable de remuer, de gesticuler et même de parler. Ces statues fatidiques, dont j'ai déjà parlé ailleurs[2], se comptaient par centaines dans les grands temples, comme le prouvent les débris d'inventaires qui nous ont été conservés. C'est à elles directement que le roi s'adressait et qu'il présentait

1) Dümichen, t. II, pl. VIII, l. 49; pl. IX, l. 72, p. 12-13.
2) *Recueil*, t. I, p. 152-160.

Digitized by Google

l'offrande, et les bas-reliefs où le roi et la statue sont figurés en face l'un de l'autre illustrent, jusque dans les plus petits détails, la pratique des diverses religions qu'on pratiquait dans un temple. Ici encore, la meilleure manière d'en montrer l'importance sera de décrire et d'analyser quelque monument sur lequel nous soyons certains de trouver, dans un ordre facile à saisir, les différents moments d'une même cérémonie.

La consécration des obélisques était accompagnée d'un service spécial, dirigé par le roi en personne ou par le personnage qui les avait fait élever. Les obélisques paraissent n'avoir été à l'origine que de véritables enseignes, des stèles hautes, placées de chaque côté d'une porte et sur lesquelles les noms et les titres du maitre de la maison étaient inscrits pour l'édification du public. Mis à la porte d'un temple, ils annonçaient à tout venant le nom du dieu à qui appartenait le temple et celui du roi qui les avait élevés. Le plus souvent, leurs faces ne sont couvertes que d'inscriptions longitudinales, sauf près de la base ou du pyramidion où l'on rencontre une scène d'offrandes. Dans certains cas pourtant, l'inscription n'occupe qu'une bande longitudinale et est flanquée à droite et à gauche de nombreux tableaux. Le grand obélisque de la reine Hatshopsitou à Karnak est le plus intéressant de tous à étudier[1]. Les scènes sont partagées en deux séries répandues symétriquement sur les quatre faces, la première sur les faces ouest et nord, la seconde sur les faces est et sud. Comme je l'ai déjà dit plus haut[2], cette double répartition en deux et en quatre répondait à la division du monde égyptien en deux terres et à celle de chaque terre en deux maisons, selon la direction des points cardinaux. Chaque cérémonie devait être répétée deux fois, une fois pour les dieux du midi, une fois pour les dieux du nord, et les dieux du midi, pays d'Hor, avaient le pas sur les dieux du nord, pays de Sit. Les rites s'accomplissaient autour d'une statue d'Amon-Râ en grandeur naturelle, qu'on amenait du temple pour la circonstance. Le dieu était debout, vêtu d'un pagne court, coiffé du diadème à longues

1) La première reproduction exacte en a été donnée par Burton, *Excerpta hieroglyphica*, pl. XLVIII-L. Je me suis servi du texte de Lepsius, *Denkm.*, III, bl. 22-23.

2) Voir p. 166-167.

Digitized by Google

plumes qui lui est propre (N° XXVII de Rochemonteix [1]). A chaque acte nouveau le prêtre l'adorait, autant que possible, avec une épithète nouvelle, de sorte qu'à la fin de la fête, il avait été invoqué sinon sous tous ses noms, du moins sous les principaux d'entre eux, et ne pouvait, par conséquent, se refuser à exaucer les prières qui lui avaient été adressées. La reine était assistée, pour la circonstance, de son frère cadet Thoutmos III, qui régnait dès lors avec elle ; mais, comme le premier projet des obélisques avait été conçu par Thoutmos Ier [2], mort depuis longtemps, au moment de la dédicace, le jeune roi prenait par intervalles le titre et faisait l'offrande au compte de son père. Je ne noterai pas ces différences de personnes, qui sont accidentelles, et je remplacerai le nom de chacun des souverains par le titre général de souverain. Au début, la statue est placée le dos tourné à la face méridionale, mais assez loin de l'obélisque pour qu'on puisse circuler autour d'elle. Le souverain, coiffé du pschent, le bâton à la main gauche, la massue à tête en pierre blanche à la main droite, se présente devant elle et annonce à « Amon, roi des dieux, maître du ciel » qu'il va « lui dresser deux obélisques. » Cette première scène est gravée sur la face Est, vers le milieu de la hauteur de l'obélisque : les scènes suivantes s'étagent au-dessus et semblent monter vers le ciel. La plus proche nous montre le souverain coiffé du diadème osirien (n° XXXVI de Rochemonteix), élevant à deux mains, vers la face d' « Amon de Karnak, maître du ciel », un plateau chargé de quatre vases d'eau du nord (*nomsit*). Il « tourne quatre fois » autour de la statue, en lui disant : « Tu es pur, tu es pur. » A l'étage supérieur, il a la coiffure à longues plumes, mais posée sur deux cornes de bélier flamboyantes (n° XXI de Rochemonteix), et

1) Comme une description des différents diadèmes dont il sera question dans les pages suivantes prendrait trop de place et ne serait peut-être pas comprise, je préfère renvoyer le lecteur à la planche que M. de Rochemonteix a publiée dans le *Recueil*, t. VI, pl. II, et où sont représentés les types principaux de coiffures des dieux et des rois égyptiens.

2) Le fait est prouvé par l'inscription de la face Est : « La reine a établi de façon durable le nom de son père sur ce monument, quand la majesté de ce dieu [Amon] rendit gloire au roi Thoutmos Ier, lors de l'érection des deux grands obélisques par la reine, pour la première fois, et que le maître des dieux [Amon] lui dit : « C'est ton père, le roi Thoutmos Ier, qui a préparé « l'érection des obélisques, et c'est ta Majesté qui a renouvelé ces monuments. » (Lepsius, *Denkm.*, III, bl. 23.)

Digitized by Google

offre à « Amon-Râ, maître de la création des deux terres », les quatre vases rouges. « Quatre fois il passe derrière » la statue, en répétant à chaque fois : « Tu es pur, tu es pur. » Dans les deux registres qui suivent, il a encore une coiffure à plumes (n° XIX et n° XXXVI de Rochemonteix), mais il parfume à deux reprises « Amon-Râ, maître..... », avec cinq grains puis avec une grosse pastille d'encens[1]. Au-dessus (coiffure n° XXVII de Rochemonteix), il donne le blé à Amon-Râ, « maître de la terre, maître du ciel ». Puis (coiffure n° XIX de Rochemonteix), c'est l'huile parfumée, et au-dessous même du pyramidion (coiffure n° XLV de Rochemonteix), ce sont les étoffes que le dieu reçoit. Il rendait en échange de chaque objet un souhait qu'un prêtre devait énoncer pour lui et qui est inscrit sur l'obélisque en abrégé : « Il donne toute vie et toute santé ; il donne la force et la vaillance, etc. » Après l'offrande du linge, on retirait le sceptre et la croix ansée des mains de la statue et on lui disposait les bras de façon que la main droite posait sur le bras gauche du roi et semblait le saisir, tandis que le bras gauche se recourbait derrière le cou du roi comme pour l'embrasser. Sur le pyramidion, nous assistons à la fin du premier acte. Amon est assis sur son trône, le souverain, agenouillé devant lui, lui tourne le dos, tandis que le dieu lui pose le casque sur la tête. La cérémonie terminée sur la face Est, la statue d'Amon était reportée en avant de la face sud et le second acte commençait. Il renfermait le même nombre de scènes moins une, que le précédent, et les acteurs y reparaissaient dans le même ordre, dans le même costume et avec les mêmes coiffures ; les offrandes seules étaient changées. Après s'être présenté devant le dieu, le souverain le saluait à quatre reprises, puis, le casse-tête à la main droite, le bâton et la massue à la main gauche, il présidait dans l'attitude sacramentelle, au sacrifice du bœuf et à l'apport des morceaux de la victime; il présentait successivement la chair rôtie (?) et les deux vases de vin, « jetait devant le dieu la masse blanche de farine », et versait la double libation d'eau fraîche : le couronnement par Amon est retracé une seconde fois sur le pyramidion. Ces deux actes formaient la première partie de ce petit drame religieux,

1) Lepsius a passé l'une de ces deux scènes, mais Burton les donne l'une et l'autre, et ce que nous avons vu plus haut, p. 167-168, dans la cérémonie de l'*ouverture de la bouche*, montre qu'il a raison et non Lepsius.

Digitized by Google

celle qui était consacrée aux dieux du sud. Les mêmes cérémonies se reproduisaient, dans le même ordre, sur les deux autres faces en l'honneur des dieux du nord. Ce qui frappe avant tout c'est l'identité presque complète de ces rites solennels avec ceux qu'on accomplissait pour les morts pendant l'*Ouverture de la bouche*. Les purifications et les offrandes diverses s'y succèdent de la même manière, les quatre vases *Nomsit*, les quatre vases rouges, les deux fumigations d'encens; le roi tourne quatre fois autour de la statue du dieu, comme le *Domestique* autour de la statue du mort, et répète les mêmes paroles. Cette identité de manœuvres extérieures nous oblige à penser que l'objet était le même dans les deux cas. On préparait le dieu et le mort, ou plutôt leurs statues animées, à recevoir d'abord les purifications préliminaires, puis les mets, les parfums, les viandes, les habillements qui leur étaient nécessaires. Seulement, tandis que le mort, une fois repu et approvisionné, ne faisait rien, et probablement ne pouvait rien, pour récompenser le vivant, le dieu, en pareille circonstance, avait le droit et la faculté de se montrer reconnaissant. La statue avait reçu par la consécration la vertu divine, le *sa* dont j'ai parlé plus haut[1]; le *sa de vie*, envoyé par le dieu qu'elle représentait, était *derrière elle*, qui l'animait et pénétrait en elle, au fur et à mesure qu'elle usait une partie de celui qu'elle possédait en le transmettant. Chaque déperdition de la force divine était réparée par un afflux constant, grâce aux incantations prononcées au moment de la consécration et renouvelées virtuellement, sinon expressément, à chaque sacrifice. La statue commençait par embrasser le roi, lui imposait les mains, et parfois, si elle représentait une déesse, lui donnait le sein; puis elle le couronnait et lui rendait en autorité divine ce qu'il avait apporté en offrandes matérielles. Il va de soi que le peu d'espace dont l'artiste disposait sur l'obélisque ne lui a point permis de représenter le détail des cérémonies, de placer à côté du souverain les prêtres qui l'aidaient, ni de graver les prières qui accompagnaient chaque mouvement. Sans chercher bien longtemps on trouvera, sur les murs du temple, les mêmes scènes reproduites par le menu et on pourra rétablir le cérémonial dans son intégrité. Ce n'est pas ici le lieu de le faire : j'ai voulu seulement montrer

1) Voir p. 175-176.

Digitized by Google

par un exemple quel intérêt ces tableaux si dédaignés ont pour l'histoire du culte et par suite de la religion égyptienne.

Qui d'entre nous aura la patience de les recueillir, de les classer, et de les traduire ?

Paris, mars 1887.

G. MASPERO.

Digitized by Google

LES DÉCOUVERTES EN GRÈCE

AU POINT DE VUE

DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

BULLETIN DE 1886

Jamais, depuis que la Grèce a reconquis son indépendance, elle n'avait vu accourir à elle, pour étudier ses monuments, autant de missions étrangères que dans ces dernières années. Les nations les plus puissantes se disputent, avec un zèle qui croît de jour en jour, l'honneur de lui rendre ses titres de noblesse, enfouis sous les ruines de ses anciennes cités. Bien qu'elle ait elle-même fondé une société archéologique au lendemain de sa résurrection, bien qu'elle ait aujourd'hui des savants de grand mérite, le monde civilisé tout entier veut prendre part à ses recherches; il se produit même une recrudescence dans l'ardeur de la phalange cosmopolite, qui explore en tous sens le sol de la vieille Grèce. La France a donné l'exemple, il y a plus de quarante ans, lorsqu'elle a installé une école à Athènes; l'Allemagne l'a imitée en 1876. Voici que les États-Unis entrent en scène à leur tour: ils ont en Grèce depuis 1885 une mission permanente, qui dresse le plan des villes antiques, mesure et décrit les restes de leurs édifices, exhume les statues, les inscriptions et les monnaies. On annonce que l'Angleterre se pique au jeu et qu'elle va bientôt avoir aussi son école d'Athènes. L'Italie n'a pas encore songé à une institution du même genre; mais chaque année

Digitized by Google

elle donne une bourse de voyage à quelques jeunes gens choisis qui doivent, comme au temps de Cicéron, perfectionner chez sa voisine leur éducation classique. La Russie, sans sortir de son empire, recherche sur le littoral de la mer Noire les traces des colonies grecques qui l'ont peuplé jadis. Enfin la Turquie, oui la Turquie ! manifeste l'intention de faire exécuter des fouilles dans ses provinces d'Asie Mineure. C'est, comme on voit, un mouvement irrésistible, qui se communique de proche en proche jusqu'à gagner ceux mêmes qui s'étaient montrés les plus récalcitrants. La Société archéologique et les écoles étrangères dont le siège est à Athènes consignent les résultats de leurs études dans des publications qu'elles rédigent chacune dans leur langue nationale ; c'est manquer de miséricorde pour les lecteurs, qui, ne possédant pas tous les idiomes de l'Europe, désirent s'instruire des résultats obtenus dans le cours d'une même année. Il ne s'agit encore (sans parler du français) que du latin, du grec moderne, de l'allemand et de l'anglais ; peut-être faudra-t-il bientôt y ajouter l'italien ; et qui sait s'il ne prendra pas fantaisie à la Russie et à la Turquie de publier aussi dans leurs langues un bulletin archéologique ! Ce jour-là je devrai renoncer à remplir l'office de rapporteur. En attendant, j'essaierai d'exposer ici, d'après les études publiées en 1886, les découvertes récentes, qui présentent le plus d'intérêt pour l'histoire des religions de la Grèce antique.

I

En 1884, l'*École française d'Athènes*[1] a détaché un de ses membres, M. Holleaux, sur le mont Ptoon, près de la ville béotienne d'Acræphia, où Apollon avait jadis un sanctuaire et un oracle fameux. Ils étaient florissants au temps des guerres médiques. Pindare et Alcée les célébrèrent dans de beaux vers, que Strabon nous a conservés. Le sac de Thèbes par Alexandre, en 335, leur porta un coup fatal. On possède, il est vrai, quelques inscriptions, postérieures à cette date, qui attestent qu'ils jouirent encore d'une certaine réputation ; mais leurs beaux jours étaient passés. C'était précisément là une raison pour espérer que des fouilles, entreprises

1) *Bulletin de correspondance hellénique*, publié par l'École française d'Athènes. 1886. Paris, Thorin.

Digitized by Google

dans le terrain qu'ils avaient occupé, ramèneraient à la lumière des monuments de la grande époque. Déjà le colonel Leake et Ulrichs avaient fixé l'emplacement du temple. M. Holleaux en a tiré plusieurs statues représentant Apollon, qui pour la plupart remontent au VI^e siècle; elles sont d'un travail archaïque et doivent être classées dans une série, déjà assez nombreuse et souvent étudiée, dont les échantillons les plus célèbres proviennent d'Orchomène, de Théra, de Ténéa et d'Actium. La pose du dieu est raide, le visage souriant; les bras sont collés au corps, les jambes très rapprochées, les muscles figurés d'une façon sommaire et sèche. La découverte de cette curieuse collection offre une riche matière aux savants qui étudient les origines de l'art grec. En même temps ont reparu des vases, des terres cuites, des bronzes et plus de soixante et dix inscriptions, qui sont en majeure partie antérieures au IV^e siècle.

MM. Pottier et Reinach continuent dans le *Bulletin de correspondance hellénique* la publication des antiquités découvertes dans la nécropole de Myrina, qui leur ont fourni la matière d'un ouvrage spécial, tout récemment mis en vente[1]. Parmi les figurines en terre cuite qu'ils décrivent, il faut signaler deux groupes représentant Dionysos et Ariadne, qui se distinguent par un curieux détail de fabrication; chacun d'eux porte au revers trois petits tenons de terre cuite, percés d'un trou central, qui ont été fixés après coup dans la pâte. Ce ne sont pas des anneaux de suspension, car les groupes ont une assiette solide, qui montre manifestement qu'ils étaient destinés à être posés sur une surface plane. M. Pottier suppose que l'on plaçait ces figurines comme ex-voto autour des sanctuaires rustiques en plein air, qui étaient très répandus dans la campagne grecque. Il rappelle que Platon, dans le *Phèdre*, décrit un petit monument de ce genre consacré à l'Achéloüs et aux Nymphes, près d'Athènes, sur les bords de l'Ilissos; c'était un autel de gazon, entouré de statuettes d'argile ou de pierre, que les pâtres des environs y déposaient comme offrandes pieuses. Il est probable que l'on passait dans les anneaux, appliqués au revers du groupe, trois baguettes, qui servaient à le fixer sur le sol. C'est là une hypothèse ingénieuse, qui explique d'une façon très satisfaisante un fait inconnu jusqu'ici. Sur des fragments en forme d'ailes, qui devaient être appliqués au dos de certaines statuettes, on lit des

1) Pottier, Veyries et Reinach, *la Nécropole de Myrina*, Paris, Thorin, 1887.

Digitized by Google

inscriptions comme celles-ci : *éphèbe, porteur, joueur de lyre*, etc. Ce sont, suivant MM. Pottier et Reinach, des indications gravées par les ouvriers eux-mêmes, pour leur permettre de se retrouver parmi les accessoires moulés à part, et de se rappeler à quelles figurines ils étaient destinés. Ainsi, il est probable que les ailes de l'*éphèbe* avaient été préparées pour un Eros. On voit par là avec quelle désinvolture les dieux, dont les terres cuites nous représentent l'élégante image, étaient traités dans les ateliers. Pour l'ouvrier le sens mystérieux des figurines sacrées, qu'il modelait de ses mains, disparaissait presqu'entièrement. Il n'y voyait plus guère que des « bonshommes », comme le disent les deux archéologues qui les ont retrouvées. On est assez disposé à conclure avec eux qu' « il est essentiel de distinguer dans l'histoire d'un type, d'une part les origines, qui sont généralement religieuses et subordonnées à des considérations mythologiques, d'autre part la répétition du même type à travers les âges, sous l'influence des traditions d'atelier, qui finissent par en émousser complètement le sens primitif. A Myrina, en dépit d'une exécution soignée et d'un goût artistique très développé, la part à faire au sens religieux des coroplastes est assez mince. » De la nécropole de Myrina proviennent encore des osselets, portant des inscriptions; ils ont pu être déposés dans les tombes comme ex-voto offerts aux mânes; on sait en effet par des inventaires de temples qu'il s'en trouvait souvent parmi les objets, que la piété des fidèles consacrait aux dieux.

Il y a quinze ans que l'École a fait de Délos sa province. Pendant cette période, elle y a envoyé successivement MM. Lebègue, Homolle, Hauvette, Reinach, Paris et Durrbach, sans oublier M. Nénot, pensionnaire de la villa Médicis, aujourd'hui architecte de la nouvelle Sorbonne, qui a prêté à ses camarades d'Athènes le précieux secours de ses connaissances artistiques. Aucun des membres de l'Ecole, qui ont été chargés de recherches dans l'île, ne l'a quittée sans en rapporter quelque étude qui en éclaire l'histoire. M. Homolle est de tous celui qui y a fait le plus long séjour, qui a consacré à sa tâche le plus d'efforts et auquel on doit les découvertes les plus importantes. Il en a exposé les résultats dans deux thèses, qu'il a brillamment soutenues il y a quelques mois devant la Faculté des lettres de Paris[1]; la *Revue* ne saurait man-

1) Homolle (Théophile), *les Archives de l'intendance sacrée à Délos* (315-166

Digitized by Google

quer d'en entretenir ses lecteurs; elle en rendra compte dans un de ses prochains bulletins bibliographiques. Pour aujourd'hui, je me bornerai à signaler une longue inscription, rédigée en l'an 364 avant J.-C., qui contient l'inventaire des objets sacrés conservés dans les temples de Délos. Comme elle sortait des limites chronologiques, dans lesquelles M. Homolle a enfermé le sujet de sa thèse française, il en avait réservé la publication pour le *Bulletin*. Ce document ne comprend pas moins de cent quarante-sept lignes, dont la moitié environ ne sont reproduites dans aucun des inventaires des années postérieures, que nous possédons. Nous voyons là que chaque année les cinq Amphictyons, délégués dans l'île par les Athéniens, faisaient, en quittant leurs fonctions, qui expiraient avec l'année, et en les transmettant à leurs successeurs, le récolement de tous les objets sacrés, dont se composaient les trésors des temples confiés à leur garde : « Les objets étaient passés en revue un à un, comptés, pesés, soit isolément, soit en groupes; après quoi la transmission avait lieu de collège à collège. L'inventaire valait pour l'un des deux décharge, et pour l'autre prise en charge. Les deux secrétaires enregistraient à mesure les objets inventoriés et se contrôlaient réciproquement. Après quoi, les catalogues étaient gravés sur des stèles de marbre et déposés en double exemplaire à Délos et à Athènes. A part quelques ustensiles et meubles de fer ou de bois, lustres, casseroles, broches, réchauds, tables et lits, on ne catalogue que les objets d'or ou dorés, d'argent ou argentés et de bronze », tels que les vases de toutes formes et de toutes dimensions, les bagues, les cachets, les couronnes, les colliers, les corbeilles, etc. Pour chaque série d'objets, l'inventaire indique non seulement le nombre, mais le poids; la formule usuelle placée en tête déclare que le trésor a été transmis par les Amphictyons σταθμῷ καὶ ἀριθμῷ : « La pesée n'était pas seulement une précaution nécessaire pour éviter tout détournement; elle devait permettre d'évaluer une partie de la richesse sacrée, qui n'était pas sans importance, et qui constituait une réserve en temps de crise. Aussi employait-on, comme poids, de la monnaie d'argent... Toutes les règles auxquelles se conforment les Amphictyons sont celles qu'on imposait à Athènes aux trésoriers

av. J.-C.). Paris, Thorin, 1887. — *De antiquissimis Dianae simulacris deliacis*. Paris, Thorin, 1885.

Digitized by Google

d'Athéna, et qui sont exprimées dans un décret de l'an 435 avant J.-C. »

A titre de curiosité et comme échantillon de ces sortes de pièces, je donne ici la traduction des premières lignes de l'inscription :

Timocratès étant archonte à Athènes, Aiétion à Délos,

Les objets suivants ont été inventoriés dans le temple d'Artémis et transmis, en nombre et en poids, de concert avec le Conseil des Déliens et les hiéropes Apatourios et ses collègues, par les Amphictyons des Athéniens, Ariston, du bourg d'Aphidnai, et ses collègues, assistés de Praxitélès, fils de Praxias, du bourg de Céphali, secrétaire; aux Amphictyons des Athéniens, Thrasonidès, du bourg d'Eupyridai, et à ses collègues, assistés de Ménès, fils de Ménéclée, secrétaire :

Premier groupe : Objets en argent. Poids : 2 talents. Nombre des phiales : 140.

Deuxième groupe : Poids : 2 talents. Nombre des phiales : 138.

Troisième groupe : Poids : 2 talents. Nombre des phiales : 135, dont une sans pied.

Quatrième groupe : Poids : 2 talents moins 264 drachmes. Nombre des phiales : 136, dont une sans ombilic. Phiales ornées de rayons (?), 29. Coupes de Laconie, 3.

Cinquième groupe : Poids : 1 talent, 1,950 drachmes. Dans ce groupe ont été pesés : Aiguières d'Atramytrion en argent, 11; aiguières dorées, 2; tasses (*carchesia*), 7; vase à boire de Cydonie, 1; coupes de Laconie, 3; coupes de Chalcis, 35; vases à boire offerts par des chœurs, 2; gobelet (*cymbium*) offert par Léostratidès, 1; vase à boire de forme asiatique, κονδυλωτόν (?), 1; vase τρίβλιον (?), 1; vases (*oxybapha*) pour l'huile, 2; pour le vinaigre, 2; fragments d'argent et débris divers, 14; bagues, 2; petites figures de satyres provenant de tasses (*carchesia*), 3; boutons pouvant servir d'ornements plaqués, 2; phiales formant en nombre un total de 549, un cratère d'argent du poids de 1 talent 3,600 drachmes, etc., etc.

Cet extrait ne représente pas la septième partie de l'inventaire. Que l'on se figure par là ce qu'étaient les trésors des temples de Délos.

Grâce à une autre inscription, le dernier des successeurs de M. Homolle, M. Durrbach, a déterminé sur le sol de Délos l'endroit où s'élevait l'autel de Zeus Polieus (*protecteur des cités*); il se trouvait à l'angle sud-est de l'enceinte sacrée, qui entourait le grand temple d'Apollon. Du reste, M. Homolle, qui était présent lorsque cette inscription a été ramenée au jour, a pu faire son profit du renseignement, et sur le plan qui est annexé à sa thèse française l'autel de Zeus Polieus est indiqué en son lieu.

Le même genre d'intérêt s'attache à quelques autres inscriptions récemment recueillies par l'École sur divers points du monde hellénique : elles servent à fixer l'emplacement des monuments du culte. D'autres mentionnent des surnoms de la divinité, des fêtes ou des sacerdoces, qui ne figuraient encore dans aucun catalogue.

Digitized by Google

Une catégorie plus importante est celle qui concerne l'administration des temples. Un texte relevé à Phoinix, dans la Pérée rhodienne, contient une liste de prêtres appartenant à divers sanctuaires de cette ville, qui ont fait en commun une offrande à tous les dieux; les noms de ces personnages sont suivis de ceux de 21 *hiéropes* ou intendants des temples; mais tandis que les prêtres sont groupés suivant les divinités dont ils desservent les autels, la liste des hiéropes est unique. On voit par là qu'ils devaient former un seul et même collège, chargé de l'administration de tous les temples de la cité. Les fonctions des hiéropes pouvaient être assez lourdes; car les biens meubles ou immeubles, dont ils avaient à répondre, représentaient souvent une fortune considérable. Par suite, il y avait aussi des procès longs et coûteux, auxquels il fallait quelquefois prendre part. M. Clerc a copié sur un marbre de Thyatire (Lydie) un fragment d'une lettre, adressée à cette ville par P. Cornélius Scipion, qui fut proconsul de la province d'Asie sous Auguste. Des particuliers contestaient à un temple la propriété de certaines sommes qui lui avaient été données; ils firent à la ville un procès et le perdirent. La cause ayant été portée devant le proconsul, il confirma la sentence des premiers juges. Le fragment de la lettre qu'il écrivit à Thyatire en cette circonstance, est conçu à peu près dans ces termes: « Je trouve juste et équitable que vous vous conformiez aux sentences, que les juges ont prononcées au sujet des sommes appartenant au temple, et que vous n'écoutiez plus les réclamations ou accusations, qui pourraient se produire à ce sujet. »

Dans le riche butin que l'École offre cette année à ses lecteurs et où l'histoire des religions pour sa seule part a tant à prendre, une mention spéciale me paraît due à une série de documents, qui étendent et précisent nos connaissances sur les associations religieuses des Grecs. C'est ainsi que nous voyons dans une petite ville du golfe Céramique, à Kédréai, se réunir, au deuxième siècle avant notre ère, un collège d'adorateurs des Dioscures qui s'intitule: *Collège des Dioscuriastes de Théodote;* ce nom est celui d'un réformateur, qui avait modifié les règles établies à l'époque de la fondation; on a dans les inscriptions quelques exemples de cet usage. A Thyrrhéion, dans l'Acarnanie, M. Cousin a retrouvé la liste des membres d'un collège, dont le véritable caractère reste indéterminé; mais la religion, comme partout, y tenait une place; car on

Digitized by Google

y remarque un joueur de flûte, un devin, un cuisinier et un diacre, qui, tous les quatre, devaient évidemment jouer un rôle dans les sacrifices et les banquets sacrés du collège. La liste se termine par les noms de plusieurs enfants, qui sont en majorité fils de sociétaires. L'ouvrage que M. Foucart a consacré aux *associations religieuses des Grecs* est bien connu des savants; une inscription, récemment découverte dans l'île de Rhodes, fournit à l'auteur l'occasion de compléter le développement, déjà très riche, qu'il a donné à son sujet. On ne compte pas moins de vingt associations, qui se sont formées à Rhodes pendant le troisième et le second siècle avant J.-C., en vue d'honorer des divinités étrangères; et il est bien probable que la liste ne doit pas s'arrêter à ce chiffre. Celle que nous fait connaître M. Foucart avait été fondée par un personnage originaire de Cyzique; la plupart des membres dont elle se compose sont, comme lui, des étrangers; ils appartiennent par leur naissance à différentes villes de l'Égypte, de l'Asie, des îles ou de la Grèce propre. Par là cette association se distingue de celles qui avaient leur siège au Pirée et à Délos, et dont nous possédons un grand nombre d'actes. « Leurs membres, en effet, ont toujours une commune origine et le but principal est le culte du dieu national. Ainsi les Hermaïstes de Délos sont les négociants romains ou italiens, qui adorent Mercure et Maïa; les marchands tyriens forment le thiase des Héracléistes sous le patronage de l'Hercule de Tyr; les Posidoniastes sont des gens de Bérytos, réunis pour fonder un temple au dieu marin de leur patrie. Au Pirée, on peut constater que les Chypriotes de Kition ont pour objet le culte de leur Aphrodite, les Égyptiens, celui d'Isis. »

Il n'en est pas de même ici. Il n'y a pas entre les membres communauté de patrie; aussi ne pouvait-il y avoir communauté de culte, que si la divinité qu'ils adoraient avait un caractère vague et indécis, qui se prêtait aisément aux identifications, comme par exemple l'Artémis asiatique. Mais son nom ne nous est pas parvenu. L'association, quoique composée en majorité d'étrangers, admet aussi des Rhodiens. Elle comprend un esclave et des femmes. Tous les membres cités dans l'inscription portent le titre de *bienfaiteurs*, qui sans doute, comme chez nous, n'était attribué qu'à ceux qui versaient une somme déterminée d'avance par les statuts. La famille du fondateur occupe une situation tout à fait prépondérante; il a fait entrer dans l'association sa femme, son fils, sa fille,

Digitized by Google

sa bru, son gendre et ses quatre petits-enfants. Il l'a divisée en trois sections ou tribus, dont les parrains ont été pris parmi ces divers personnages ; l'une porte le nom même du fondateur, l'autre celui de sa femme, la troisième celui de sa bru. Enfin l'association a des jeux annuels organisés sur le modèle des jeux publics, mais auxquels ses membres seuls prennent part. Il est permis de sourire de l'importance qu'ils se donnent, de la vanité naïve qu'ils apportent dans les obscures fonctions de leur vie commune. N'oublions pas cependant que la faveur dont jouissaient les associations dans toutes les classes a été une des forces vives de l'ancien monde : le culte n'en était souvent que le prétexte, elles avaient leur raison d'être dans les nécessités du commerce ; c'est pourquoi elles se multiplièrent surtout après Alexandre, lorsque les relations devinrent plus faciles et plus fréquentes entre les peuples du bassin de la Méditerranée. Jusque sous l'empire romain elles servirent puissamment la cause de la civilisation.

Une inscription grecque d'Asie-Mineure nous révèle une autre partie de l'organisation des sociétés religieuses ; nous y trouvons l'énumération complète des récompenses dont elles gratifiaient leurs bienfaiteurs. Des adorateurs d'Adonis ont accordé à un personnage qui s'était créé des droits à leur reconnaissance : 1° une couronne de feuillage, renouvelable à chacune de leurs fêtes patronales ; 2° la proclamation, à la même date, de tous les honneurs accordés. A ces récompenses assez communes l'association en ajoute d'autres qui supposent des services exceptionnels ; ce sont : 1° le titre de bienfaiteur à perpétuité ; 2° l'exemption de tous les droits ordinaires ; 3° l'exemption des redevances extraordinaires, payées pour les fêtes, les sacrifices et les banquets. Parmi les textes du même genre il y en a peu d'aussi instructifs. Celui-ci provient de Loryma (Périée rhodienne) et date de l'Empire.

II

Les succès de M. Schliemann à Troie, à Mycènes et à Tirynthe ont dû naturellement tourner l'attention de l'*École allemande*[1] vers l'aurore de la civilisation grecque. Le recueil qu'elle publie contient

1) *Mittheilungen des kaiserlich Deutschen archaeologischen Instituts. Athenische Abtheilung*, 1886.

Digitized by Google

cette année plusieurs études sur des monuments, dont on peut avec certitude faire remonter la date jusqu'au VII^e^ siècle ; telles sont les gemmes provenant des nécropoles de Mélos, qu'a classées et décrites M. Duemmler. Elles ont été conservées dans le pays grâce aux vertus magiques qu'on leur attribue ; on croit qu'elles ont la propriété d'augmenter la quantité du lait chez les jeunes mères qui les portent suspendues à leur cou ; on les appelle pour cette raison *pierres à lait*.

Sur les vingt pièces recueillies par M. Duemmler il y en a une qui paraît antérieure même au VII^e^ siècle ; à la surface est gravée une sorte de figure géométrique, composée d'une série de croissants ; c'est peut-être l'image de quelque grossière idole des temps primitifs. Une autre de ces gemmes représente le type archaïque de Méduse ; le corps du monstre est hérissé, au-dessus des genoux, d'une quantité de petits traits, qui doivent simuler des poils. Les plus anciennes nécropoles de Chypre ont aussi livré à M. Duemmler une riche série d'objets, appartenant à une période de l'art très reculée. Ils présentent des analogies frappantes avec ceux qui ont été découverts en Troade par M. Schliemann ; les uns et les autres sont les produits d'une même population, dont la race est encore mal déterminée, mais dont la domination a dû s'établir plus de deux mille ans avant notre ère, pour ne cesser qu'à l'époque de l'invasion dorienne, au XI^e^ siècle ; les Phéniciens lui succédèrent alors dans l'île de Chypre. Les nécropoles, où reposent ses restes, contiennent des statuettes en calcaire ou en terre cuite, représentant une déesse qui pose les deux mains sur sa poitrine ; ce type apparaît aussi sur les cylindres babyloniens ; on l'a rencontré en Troade ; les Phéniciens, en prenant possession de Chypre, l'ont conservé et souvent reproduit. C'est sans doute l'image d'une déesse, qui symbolisait à la fois, comme la Déméter des Grecs, la maternité et la mort, le mouvement incessant et infatigable de la nature, qui puise dans la corruption les forces nécessaires pour de nouveaux enfantements. La collection comprend encore des terres cuites de forme bizarre et d'une exécution grossière, dans lesquelles on reconnaît un bœuf et une tête de cerf avec sa ramure ; ces figurines représentent les animaux que l'on immolait dans les sacrifices. M. Duemmler donne aussi le dessin d'une sorte de trépied circulaire en terre cuite, qui supporte des vases et une colombe ; il le regarde comme une réduction de ceux que cette

Digitized by Google

population primitive consacrait à ses dieux. Cependant ces simulacres d'animaux et de trépieds, ne l'oublions pas, ont été trouvés dans des tombes. « Peut-être, dit M. Duemmler, les offrait-on au mort lui-même, considéré comme un héros; peut-être aussi croyait-on par là leur rendre service, en plaçant la tombe sous la protection de la divinité. Enfin, dans le cas présent, je risquerais volontiers l'hypothèse, qu'on donnait au mort comme une réduction du bois sacré où il avait coutume de sacrifier, afin qu'il pût continuer, dans sa demeure souterraine, à se concilier la faveur des dieux. » Je n'oserais pas suivre l'auteur bien loin sur un terrain si peu solide. Dans cette partie toute neuve de l'archéologie, qui semble avoir ses préférences, les textes faisant absolument défaut, on est réduit à procéder par conjectures. Aussi l'imagination doit-elle redoubler de prudence. M. Duemmler donne peut-être un peu trop libre carrière à la sienne. Mais après tout, M. Schliemann lui-même n'aurait pas, sans son imagination, jeté dans le courant de la science tant de merveilleuses nouveautés. Son exemple est bien fait pour séduire ; on conçoit aisément qu'il ait éveillé l'ambition de M. Duemmler. Souhaitons à celui-ci de remporter, pour le plus grand avantage des études historiques, les mêmes succès que son devancier.

Il y a longtemps que le gouvernement français devrait avoir attaché un architecte à son école d'Athènes ; un pensionnaire de la villa Médicis y fait chaque année un séjour de quelques mois; c'est trop peu pour qu'il puisse prendre part avec suite et profit aux travaux communs. L'Institut allemand a mieux entendu ses intérêts en s'assurant depuis quelques années les services de M. Doerpfeld. Cet artiste vient d'explorer les restes du grand temple de Corinthe ; c'est le plus ancien de toute la Grèce parmi ceux dont il subsiste des morceaux au-dessus du sol; il date du VI^e^ siècle, peut-être même son origine remonte-t-elle encore plus haut. On ne sait à quelle divinité il était consacré ; deux inscriptions, qu'on y a trouvées récemment, ne le disent pas. M. Doerpfeld a pris les mesures des parties qui sont encore debout, il les a complétées à l'aide de quelques fouilles et il a tracé le plan de l'édifice ; la cella était entourée de trente-huit colonnes, dont les plus grosses, celles des petits côtés, mesuraient 1^m^,72 de diamètre.

MM. Lolling et Petersen ont fait dans l'île de Lesbos une campagne très fructueuse pour l'épigraphie. Quelques-uns des textes,

Digitized by Google

qu'ils ont rapportés, étaient déjà connus, mais ils en donnent des copies plus exactes. Leur récolte comprend un assez grand nombre de dédicaces aux divinités qu'adoraient Mytilène, Thermæ, Methymna, Eresos. Aucune ne présente, au point de vue général, un intérêt de premier ordre. Toutefois plusieurs mentionnent des offrandes importantes. C'est ainsi qu'à Erésos, un citoyen fait don d'un capital, qui doit être employé à des sacrifices annuels dans le sanctuaire d'Athéna; la ville approuve solennellement la fondation par un décret, dont deux exemplaires sont exposés, l'un sur la place publique, l'autre dans le temple; une troisième inscription, gravée sur l'autel où le sacrifice doit avoir lieu, perpétuera le souvenir de cet acte de pieuse générosité.

A Athènes même, les fouilles, que la *Société grecque d'archéologie* poursuit avec tant de bonheur depuis quelques années, ont fourni des sujets d'étude à l'École allemande. En 1885, on avait publié de beaux fragments de sculpture, mis au jour sur l'Acropole, qui provenaient d'un fronton représentant la lutte d'Héraklès contre l'Hydre. M. Studniczka en rapproche deux autres, qui ont été trouvés au même endroit; il établit qu'ils faisaient partie d'une grande composition, inspirée par la légende de la lutte d'Héraklès contre Triton; il ne reste plus que le torse du monstre, enlacé par les deux bras de son adversaire, et un des replis de sa longue queue de poisson: la scène était placée dans le champ d'un fronton, qui faisait pendant à celui de l'Hydre, sur l'autre face du même temple. M. Studniczka voit dans ces deux bas-reliefs un ouvrage du vi^e^ siècle. D'une part, le style dont ils portent la marque ne permet pas de leur assigner une date postérieure; d'autre part, il n'est pas possible de faire remonter plus haut l'origine de la légende qui met Héraklès aux prises avec les divinités de la mer; elle est absente des poèmes homériques; c'est au vi^e^ siècle, et en Asie, qu'elle paraît avoir pris naissance. Elle est représentée sur plusieurs monuments archaïques, par exemple sur la frise d'Assos, que nous possédons au Louvre. Mais quel était l'édifice que décoraient ces deux frontons? En dépit du sujet, on n'est pas nécessairement conduit à supposer qu'ils ont été exécutés pour un temple d'Héraklès. Néanmoins ce héros recevait déjà un culte chez les Athéniens au vi^e^ siècle, et l'hypothèse n'a rien d'invraisemblable; on peut admettre que l'Hérakléion de l'Acropole fut détruit par les Perses et qu'il ne se releva pas de ses ruines comme d'autres sanctuaires.

Digitized by Google

M. Studniczka, qui a décidément un flair particulier pour ces reconstitutions, souvent très délicates, des anciennes œuvres d'art, signale à l'attention des archéologues un autre bas-relief, conservé depuis une dizaine d'années dans la cave du Varvakion; il a été déterré au pied de l'Acropole, au sud du théâtre de Dionysos. Il représente une Ménade dansant entre deux satyres à queue de cheval, dont l'un joue de la double flûte. M. Doerpfeld avait précédemment reconnu sous terre les restes d'un temple de Dionysos, plus ancien que celui qui fut construit après les guerres médiques. Il est probable que le fragment du Varvakion appartenait à un bas-relief bachique, qui décorait le fronton du temple primitif.

Ce n'est pas tout. Les fouilles de l'Acropole ont encore rendu à la science plusieurs fragments de sculpture, que l'on peut attribuer sans crainte de méprise à une école du VI^e^ siècle. Le morceau principal est un buste d'Athéna en marbre de Paros ; la déesse, coiffée du casque, penche la tête en avant; son visage a cette expression souriante, qui est un des caractères distinctifs de l'archaïsme ; ses cheveux pendent sur ses épaules, à l'exception de quelques boucles rejetées par devant ; l'égide, ornée des serpents de la Gorgone, couvre la poitrine et le dos. La main droite tenait une lance. Çà et là on remarque des traces de peinture; les écailles de l'égide étaient rouges et vertes ; sur les cheveux apparaît encore une teinte rouge, qui sans doute a passé, ou qui servait de dessous pour une nuance plus foncée et plus naturelle. Des ornements de bronze concouraient certainement à l'effet de cette décoration. La figure entière devait mesurer, avec le cimier du casque, qui a disparu, environ 2^m^,30 de hauteur. Elle occupait le centre d'un fronton, sur lequel se déroulait la scène de la Gigantomachie. On a retrouvé plusieurs membres des géants, que combattait Athéna, et des dieux à qui elle portait secours. La manière de l'œuvre est absolument comparable à celle du célèbre fronton d'Égine, qui est aujourd'hui conservé à la glyptothèque de Munich; elle a dû être exécutée à la même époque, peut-être quelques années plus tard, dans la seconde moitié du VI^e^ siècle. Il n'est pas douteux que nous avons là les restes d'un fronton, qui surmontait le temple primitif d'Athéna, commencé par Pisistrate, achevé par son successeur et détruit par les Perses. Il y a déjà assez longtemps qu'on avait reconnu des débris de ce vénérable ancêtre du Parthénon dans des tambours de colonnes et des fragments d'architrave, qui étaient

Digitized by Google

encastrés au milieu du mur de l'Acropole. Les fouilles de la Société archéologique ont permis à M. Doerpfeld de déterminer l'orientation de l'édifice et d'en reconstituer le plan exact : il était contigu à la façade méridionale de l'Erechtheion; le grand axe suivait la direction du sud-est au nord-ouest. On a retrouvé sous terre les fondements à peu près intacts. Tout autour du temple régnait un portique, qui mesurait 21m,34 sur 43m,44 de côté. A chaque extrémité du temple lui-même s'ouvrait un pronaos ou vestibule; à l'est se trouvait la cella, que deux rangées de colonnes divisaient en trois nefs. La partie de l'ouest était occupée par un opisthodome et par deux chambres plus petites, qui en dépendaient. Jusqu'ici les archéologues avaient quelquefois soutenu que le Parthénon de Pisistrate n'avait pas d'opisthodome et que par là il se distinguait de celui de Périclès. Les constatations de M. Doerpfeld montrent que cette opinion est erronée. Il n'y a entre les deux édifices qu'une seule différence : l'opisthodome du plus récent se compose d'une salle unique; celui du plus ancien en comprenait trois. Nous pouvons donc dès maintenant nous faire une idée suffisamment précise du Parthénon primitif. Il faut cependant nous attendre à de nouvelles découvertes qui la préciseront encore. « Personne ne saurait calculer, dit M. Studniczka, quels trésors recèlent les flancs de l'Acropole, et en particulier l'exhaussement de terrain qui s'est produit au temps de Cimon entre le Parthénon et le mur du sud. L'expérience de l'an dernier prouve que dans l'énorme amas de ruines, que les Perses laissèrent derrière eux, aucun morceau n'a été perdu; on peut compter que les savants grecs, qui ont entrepris la glorieuse tâche de déblayer en entier le sol de la citadelle, la retrouveront dans l'état exact où elle était avant l'invasion des Perses, à l'exception de ce qui a été emporté par l'ennemi, ou employé de nouveau dans les grandes constructions de l'âge postérieur qui ont disparu. »

GEORGES LAFAYE.

(*A suivre.*)

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

L'ancien monde et le christianisme, formant la première série d'une nouvelle édition entièrement refondue de l'*Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, par *E. de Pressensé*, de XL-669 pages. Paris, Fischbacher, 1887.

L'éminent historien des *Trois premiers siècles de l'Église chrétienne* reste fidèle, dans ce volume, ainsi qu'on pouvait s'y attendre, à ce qu'il nomme les « données chrétiennes », il y présente le christianisme positif comme le terme final de toute l'évolution religieuse et il y dépeint les diverses religions antérieures comme ayant « préparé les voies au Christ par un ensemble de dispensations qui tendaient à vaincre les résistances de l'humanité. »

A première vue, il semblerait qu'un pareil ouvrage dût échapper aux appréciations d'une *Revue* qui s'est soigneusement interdit toute excursion dans la sphère dogmatique. Mais il faut tenir compte qu'en abordant cette esquisse du monde antique, l'auteur affirme « le ferme dessein d'obéir scrupuleusement aux lois de la critique historique qui sont l'honneur de notre temps ». A quoi il ajoute : « Serait-il vrai qu'il suffît d'accepter le principe fondamental du christianisme pour être en dehors de la méthode scientifique dans la constatation des faits ? » Évidemment non, faut-il lui répondre, pourvu qu'on ne mette pas cette croyance subjective dans la balance des arguments scientifiques. Là est toute la question. Dans le livre qui nous occupe, on trouvera peut-être que les idées personnelles de l'auteur sur la direction de l'évolution religieuse ont influencé certains de ses jugements relatifs à quelques points encore obscurs de l'hiérographie (qui de nous n'a encouru ce reproche ?), ou encore, que ses convictions religieuses se révèlent dans la préoccupation de retrouver partout la notion d'expiation morale et l'appel à un rédempteur divin. Mais, ni dans un cas, ni dans l'autre, — si l'on excepte les quelques phrases de la conclusion

Digitized by Google

qui se rapportent au caractère exceptionnel du judaïsme et qui se rattachent plutôt au volume suivant, — il ne se laisse entraîner à produire d'autres arguments que ceux fournis par les méthodes rationnelles et, à ce titre, il a le droit de se revendiquer du libre examen « dans toute sa rigueur et sa loyauté ».

Même la prétention de voir dans les croyances religieuses qui ont précédé la venue du christianisme une sorte de « préparation » progressive n'a rien d'anti-scientifique, puisque, en un certain sens, toute religion est *préparée* par les cultes qui l'ont précédée et l'on ne peut faire un grief à l'auteur d'avoir cherché chez les Grecs, les Romains, les Égyptiens, les Assyriens, les Perses, voire chez les Hindous, les éléments théologiques ou moraux qui se sont retrouvés plus tard dans la doctrine chrétienne, quand nous voyons tant d'écrivains présenter la religion du Christ comme tombée toute faite du ciel, ou, du moins, comme se rattachant exclusivement aux croyances juives. L'essentiel, — et M. de Pressencé s'explique nettement à cet égard — c'est de ne pas sacrifier la part de la liberté humaine, en faisant de cette « préparation » une évolution fatale et, en quelque sorte, préordonnée chez chaque peuple.

Sans être précisément une œuvre de vulgarisation, le nouveau livre de M. de Pressensé résume, en quelques pages claires et précises, l'histoire de toutes les grandes religions antiques, à l'exception du judaïsme. La seule critique d'ensemble que nous aurions à formuler tient plutôt au genre de l'ouvrage qu'aux vues de l'auteur. L'histoire des religions est désormais une science suffisamment faite pour qu'on puisse exposer d'une façon succincte l'évolution des principaux cultes historiques. Mais encore faut-il y distinguer soigneusement ce qui est historiquement établi, ce qui est vraisemblable et ce qui est purement hypothétique. Ainsi, rien de plus aisé, avec les documents que les égyptologues ont mis entre nos mains, que de reconstituer l'état de la religion égyptienne sous la XVIII[e] dynastie et peut-être même jusque sous la XII[e]. Mais, lorsqu'on arrive aux croyances de l'ancien empire, et, à plus forte raison, lorsqu'il s'agit de rechercher comment ces croyances ont débuté, on est réduit, dans le premier cas, à suppléer tant bien que mal aux lacunes innombrables de rares documents qui forment tout au plus des points de repère, et, dans le second, à formuler de simples conjectures, suivant la façon dont on conçoit le premier développement logique des idées religieuses. Or, ce sont là des nuances qu'il est difficile de faire sentir dans un simple résumé.

La difficulté apparaît surtout quand il s'agit de points controversés où il est cependant impossible de mettre sous les yeux du lecteur tous les arguments produits de part et d'autre. L'auteur est alors réduit à prendre parti sans dire pourquoi et son résumé risque de ne plus représenter, au moins sur ces points, l'état exact de la science. C'est ainsi que M. de Pressensé nous donne comme des faits établis certaines interprétations mythologiques qui sont l'objet de vives controverses, si même elles ne reçoivent généralement une solution contraire. En voici quelques exemples : (p. 143) la mort et la résurrection d'Adonis repré-

Digitized by Google

sentent exclusivement le lever et le coucher du soleil ; (p. 179) Ahura Mazda est un dieu solaire ; (p. 213) les divinités suprêmes du panthéon védique ont été d'abord des dieux solaires ou sidéraux ; (p. 234) la prédominance d'Agni et de Soma est antérieure à celle de Varouna ; (p. 305) Siva et Roudra ont commencé par être, comme Rama, de simples appellations ou manifestations de Vishnou, (p. 397) Hermès est une personnification du crépuscule ; etc.

Je me hâte d'ajouter que ces critiques de détail ne doivent pas nous faire méconnaître la pénétration avec laquelle l'auteur a démêlé l'idée directrice et retracé les principaux caractères des grandes religions antiques. Son livre, du reste, n'a pas la prétention d'être un tableau à la fois général et complet des anciennes religions, dans le genre du précieux *Manuel* de M. C.-P. Tiele. En somme, c'est plutôt une étude approfondie de l'attitude qu'elles ont prise devant le problème du mal. Il est vrai que ce problème est au fond de toutes les religions, comme sentiment du contraste entre ce qui est et ce qui devrait être, entre la vision d'un idéal de bonheur ou de perfection et la conscience de notre impuissance à l'atteindre par nos seules forces. M. de Pressensé estime que la question s'est posée en termes poignants dès le premier éveil du sentiment religieux ; aussi conclut-il volontiers avec M. von Hartmann : « La religion naît partout de l'étonnement dont l'homme est saisi devant le mal, devant le péché, ainsi que du désir qu'il éprouve d'en expliquer l'existence, et, s'il est possible, de le détruire. »

Ici, toutefois, il y a une distinction à faire : celle du mal physique ou souffrance et du mal moral ou péché. Pour M. de Pressensé, c'est toujours le mal moral qui semble en jeu, même chez les peuples placés au degré inférieur de l'échelle : « L'idée morale, écrit-il, n'est jamais totalement séparée de l'idée religieuse », et, à l'appui de cette assertion, il fait valoir que parmi tous les peuples, même les plus arriérés, se retrouve la croyance à une certaine rétribution après la mort. Mais cette croyance est loin d'être aussi générale qu'il veut bien le dire ; il ne serait pas difficile de montrer qu'elle constitue, au contraire, une exception chez les peuples non civilisés et qu'elle apparaît seulement dans un état relativement avancé de l'évolution religieuse. En fait, la morale et la religion semblent, à l'origine, absolument indépendantes l'une de l'autre : l'auteur lui-même ne le reconnaît-il pas, quand, s'appuyant sur l'étude du sauvage actuel pour reconstituer les croyances primitives, il écrit : « Le divin lui apparaît surtout sous la forme d'esprits *malfaisants* qu'il lui faut conjurer dans la vie d'abord et surtout dans la mort ? »

Même à une étape supérieure de l'évolution religieuse, si nous prenons les religions historiques dans leurs débuts, nous en trouvons plus d'une où l'idée de rétribution morale est encore absente. Sans doute, le sentiment du péché éclate de bonne heure, et en accents parfois sublimes, dans certains hymnes des Chaldéens, des Égyptiens, des Hindous ; mais il faut remarquer que ces documents datent d'une époque déjà assez avancée dans le développement religieux

Digitized by Google

de ces peuples. Nous serons des premiers à reconnaître que, dans toutes les religions, on en est venu à regarder le divin comme la plus haute personnification de la vérité et de la justice. Mais ce progrès témoigne d'un état religieux déjà fort éloigné des commencements, et c'est alors seulement qu'a surgi le problème du mal moral, c'est-à-dire la difficulté de réconcilier avec l'omnipotence divine la présence de la souffrance et du péché.

Comment échapper au terrible dilemme de la métaphysique qui met en cause soit la bonté, soit la puissance de l'ordre divin? Le moyen le plus simple est fourni par le dualisme, où les pouvoirs du bon principe sont limités par ceux du mauvais. Mais la conscience se contente rarement de cette solution qu'adopta la religion de Zoroastre. Ainsi que le dit M. de Pressensé, « la spéculation a toujours pour mission de ramener à l'unité les conceptions de l'esprit humain, » et alors reparaît la question : cette divinité suprême, unique, qui est le dernier mot de la théologie, faut-il la tenir pour injuste ou impuissante?

Les héritiers des rishis védiques, une fois lancés dans les voies du panthéisme, se tirèrent d'affaire en faisant du monde une simple fantasmagorie, un rêve divin, où, à part l'Être universel, rien n'a de réalité, ni les hommes ni les choses, ni par conséquent le bien et le mal. Les bouddhistes allèrent plus loin encore en niant la divinité elle-même. Quant aux Grecs, ils se trouvèrent préservés des solutions nihilistes par leur « humanisme », c'est-à-dire par leur tendance esthétique et morale à retrouver dans le divin les caractères les plus nobles et les plus élevés de l'idéal humain. Aussi cherchèrent-ils à s'expliquer l'existence du mal par l'hypothèse d'une faute à expier. Que cette faute soit le fait de l'individu lui-même ou de ses ancêtres, qu'il l'ait commise dans cette vie ou dans une existence antérieure, les dieux vengeurs lui en infligeront le châtiment, soit sur la terre, soit au delà du tombeau, à moins qu'il ne réussisse à se laver de la tache ou à désarmer la vengeance céleste. De là, les sacrifices expiatoires et les cérémonies purificatrices des *mystères* qui passaient pour ouvrir aux initiés, en les régénérant, les portes de la vie éternelle. Mais ces procédés étaient insuffisants pour donner satisfaction au besoin de réparation une fois éveillé. Il fallait, pour effacer les dernières traces de la coulpe que les hommes sentaient de plus en plus peser sur leurs épaules, un Dieu plus grand que toutes les divinités positives, un sacrifice plus élevé que tous les sacrifices humains. Ainsi l'on en arriva à compter sur la venue d'un être surnaturel, d'un médiateur, qui pût non seulement dévoiler à l'homme le chemin vers le Dieu inconnu, mais encore s'offrir en holocauste pour effectuer la réconciliation du pécheur avec la perfection divine.

L'auteur montre que cette notion de faute et de rachat se rencontre même dans les religions orientales. Les Chaldéens et les Assyriens invoquaient l'intercession d'un médiateur près du dieu mystérieux, pour obtenir le pardon de leurs péchés. Les Phéniciens connaissaient plus ou moins les cérémonies expiatoires. Les Perses croyaient à la défaite éventuelle d'Ahriman qui devait finir

Digitized by Google

par succomber sous les coups d'un héros divin, Craosha. Les Hindous fondèrent leur théorie des *avatars* sur la croyance que le dieu suprême s'incarne d'âge en âge pour rétablir l'ordre, « chaque fois qu'il y a défaillance de la vertu et renaissance du vice ». Seuls peut-être les Égyptiens, si pénétrés de l'idée morale qu'ait été leur religion, sont restés trop satisfaits d'eux-mêmes pour aspirer à un libérateur chargé de mettre fin aux misères de ce monde. Mais, nulle part, le sentiment de l'imperfection humaine n'a abouti à des résultats aussi décisifs que chez les Grecs et les Juifs, parce que, dans aucune des religions orientales, l'esprit humain n'a pu débarrasser ses dieux de leurs attaches naturistes ; pour ces religions, le mal dans la nature est fatal et on ne peut s'y soustraire qu'en cessant d'exister : le *nirvana* est le dernier mot du naturisme.

En développant de main de maître ce tableau de l'évolution morale qui prépara l'avènement du christianisme, l'auteur complète, pour ainsi dire, l'œuvre de M. Havet, qui n'a peut-être pas suffisamment insisté sur ces côtés de la question, dans sa description de l'état moral et religieux du monde antique. Mais M. de Pressensé, à son tour, fait-il une part suffisante, dans l'élaboration de la religion nouvelle, aux influences intellectuelles et philosophiques du monde gréco-romain ? Il nous retrace bien l'histoire de la pensée grecque depuis Thalès jusqu'à Plutarque et il n'hésite pas à reconnaître que l'œuvre de la philosophie grecque a été d'une valeur « inappréciable » pour la préparation du christianisme. Mais il semble qu'à ses yeux cette valeur ait surtout consisté dans l'insuffisance de tous les systèmes philosophiques ou plutôt dans le fait qu'ils se réfutèrent les uns les autres. Sans doute le christianisme, comme le dit M. de Pressensé, fut « plus qu'une révélation théorique sur Dieu et sur l'homme », ce fut une organisation nouvelle de la vie, un idéal nouveau proposé à la conscience et à la société. Mais il n'en eut pas moins sa théologie, et ici nous croyons que l'auteur passe trop légèrement sur l'action directe des systèmes contemporains. Après avoir démontré que le dernier terme du mouvement philosophique aux approches du christianisme était dans une « accentuation » du platonisme qui, ayant creusé plus profondément encore la distance entre la création et l'Être inconnaissable, s'efforçait de combler cet abîme par l'idée de divinités intermédiaires, il ajoute que « cette idée essentiellement orientale devait enfanter plus tard l'émanatisme néo-platonicien et le gnosticisme ». — N'a-t-elle pas concouru à enfanter autre chose encore ?

Quoiqu'il en soit, pour apprécier définitivement les vues de l'auteur à cet égard, il convient d'attendre le volume suivant, où il sera nécessairement amené à examiner les rapports du néo-platonisme avec le judaïsme et le christianisme alexandrins. Bornons-nous, pour le moment, à constater la sévérité de ses jugements à l'égard des tentatives, tant religieuses que philosophiques, qu marquent les derniers temps du paganisme. A l'entendre, le contact des cultes orientaux n'avait produit qu'un double courant de superstition et d'impiété. Le

Digitized by Google

syncrétisme, c'est-à-dire la tentative de réunir et de fondre ce que tous les cultes en présence renfermaient de meilleur, était une œuvre condamnée d'avance, car elle ne pouvait aboutir qu'à rendre plus poignante l'insuffisance de ces religions. Le culte de Mithra n'était qu'une infiltration des superstitions orientales. Apollonius de Tyane était un pur charlatan, un « magicien rusé », un « faux Messie ». — Nous ne pouvons, sous ce rapport, qu'en appeler au judicieux ouvrage de M. Jean Réville sur *La Religion sous les Sévères ;* on y trouvera, de même que chez M. Renan, une appréciation plus juste des mouvements religieux qui tendaient à épurer le paganisme et qui furent comme son chant du cygne.

Cependant rien n'est plus contraire aux dispositions et aux habitudes de l'auteur que l'étroitesse de sentiments ou d'idées. Dans son livre sur *les Origines*, où il passe en revue à peu près tous les systèmes de philosophie contemporains, M. de Pressensé a donné la mesure de la loyauté avec laquelle il sait résumer les vues de ses adversaires et rendre justice à leurs efforts. Le présent ouvrage fournit une nouvelle preuve d'indépendance de pensée, par la thèse qu'il adopte relativement à l'origine ou plutôt à la première forme des religions. Il y a peu de problèmes qui mettent davantage aux prises la critique indépendante et la critique orthodoxe. Nous pensons que la solution s'en trouve dans l'étude des phénomènes religieux chez les peuples placés au dernier degré de l'échelle civilisée. Mais le droit d'opérer ce rapprochement, bien que de plus en plus admis dans la science, est encore vivement contesté, et par ceux qui, a l'instar de M. Maurice Vernes, repoussent toute application de la méthode ethnographique dans l'histoire des religions, et par ceux qui persistent à faire du sentiment religieux le produit d'une révélation surnaturelle, directe et primordiale. Aux yeux de ces derniers, c'est faire acte d'athéisme et de matérialisme que de demander aux peuples les plus arriérés le secret des premiers balbutiements de la religion dans la conscience de l'humanité. Voici pourtant un penseur — dont personne ne contestera les convictions spiritualistes ni même la croyance au caractère révélé du christianisme — qui nous donne l'étude des sauvages dans les deux mondes pour le meilleur moyen de « construire avec quelque précision l'état social et religieux de la rude enfance de l'humanité, car les sauvages en sont les survivants ».

M. de Pressensé croit, il est vrai, qu'à l'origine de l'histoire, l'humanité n'était plus dans son état « normal », qu'elle était « déchue », par sa propre faute, enfin qu'avant cette déchéance elle avait peut-être possédé une religion parfaite. Mais il n'en déclare pas moins s'en tenir aux faits constatés par l'observation, et, par suite, accepter pour point de départ de l'évolution religieuse « la phase préliminaire du développement religieux que nous retrouvons en plein chez les peuples sauvages », sous cette seule réserve que le germe de ce développement soit cherché dans la conscience morale et non simplement dans la contemplation de la nature. — Sans doute, quand il affirme que l'idée

Digitized by Google

monothéiste tend à « reparaître » même parmi les sauvages, nous écririons plutôt : *apparaître* ; quand il montre, jusque dans le culte le plus grossier, un sentiment de « déchéance » nous mettrions : *d'insuffisance* ; quand il explique cette impression comme « le sentiment indéterminé d'une époque où la vie *était* meilleure », nous substituerions volontiers au passé le futur ou le conditionnel. — Néanmoins, une fois qu'il s'abstient de faire état de son hypothèse sur l'existence d'une révélation antérieure et qu'il va jusqu'à « repousser absolument l'explication traditionnelle de l'origine des religions qui les rattacherait uniquement à une antique tradition », il n'y a plus là, entre nous, au point de vue pratique, qu'une question de terminologie, et la croyance au « monothéisme primitif », ainsi entendue, devient trop platonique pour que nous devions renoncer à invoquer l'autorité de M. de Pressensé, quand nous prétendons appliquer à l'évolution religieuse la loi générale du développement humain.

G. D'A.

Les civilisations de l'Inde, par le Dr Gustave Le Bon. Paris, Firmin-Didot et Cie, 1887.

Dans un livre qui, comme tous ceux que publie à la fin de chaque année la librairie F. Didot, se distingue par la beauté de l'exécution typographique et des illustrations, M. le Dr Le Bon a écrit l'histoire des civilisations de l'Inde depuis l'époque védique. Ce livre embrasse donc un espace d'environ trois mille ans.

Cet ouvrage, fait avec soin, sera utile à la propagation des études indiennes en les présentant sous une forme attrayante, et c'est justement à cause de cela que je désire présenter quelques observations au sujet de plusieurs affirmations de l'auteur sur le bouddhisme.

Au chapitre III du livre IV, qui traite de la civilisation de la période bouddhique, on lit :

« Il y a cinquante ans, l'auteur qui aurait voulu écrire un chapitre ayant le titre que nous avons mis en tête de celui-ci, n'aurait pas trouvé une ligne pour le remplir. C'est à peine si on soupçonnait alors en Europe le rôle et la nature du bouddhisme, cette religion qui est pourtant la loi suprême d'un demi milliard d'hommes. »

En réponse à ce passage qui se trouve au bas de la page 334, je dirai qu'il y a cinquante ans et même soixante, on aurait très bien pu écrire un intéressant mémoire sur le bouddhisme en se servant des livres français dont voici les titres :

Dès l'année 1759, Deguignes publiait, dans le tome XXVI des *Mémoires de littérature*, tirés des *Registres de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*,

Digitized by Google

des *Recherches sur les philosophes appelés Samanéens* (les Sramanas bouddhistes), 35 p. in-8 ;

Puis, en 1773, des *Recherches sur la religion indienne, etc.*, tirés des *Registres* de la même Académie, XL.

Le *Journal asiatique* de 1825-26, VII-VIII, contient aussi des *Recherches sur la religion de Fo* (Bouddha), par Deshauterayes.

Abel Rémusat a écrit, sur le bouddhisme, plusieurs mémoires dont voici les titres et les dates :

1° *Essai sur la cosmographie et la cosmogonie des bouddhistes, d'après les auteurs chinois.* (*Journal des savants*, 1831.)

2° *Recherches sur l'origine de la hiérarchie lamaïque.* (*Journal asiatique*, 1824.)

3° *Mélanges asiatiques*, 1825-29, 4 vol. in-8.

4° *Observations sur quelques points de la doctrine samanéenne et, en particulier, sur la Triade suprême chez les bouddhistes*, 1831.

5° *Foe Koué Ki, Relation des royaumes bouddhiques*, traduite du chinois, revue, complétée et augmentée par Klaproth et Landresse, 1836; in-4, pp. LXVI-424. Excellent ouvrage rempli de renseignements sur le bouddhisme.

Si maintenant, nous cherchons parmi les voyageurs ceux qui, les premiers, ont attiré l'attention sur le bouddhisme, c'est encore des noms français qu'il faut citer :

L'abbé Choisy, *Voyage à Siam*, 1687 ;

Nicolas Gervaise, *Histoire du royaume de Siam*, 1688;

La Loubère, *Relation du royaume de Siam*, 1691.

Eugène Burnouf a donc eu raison de dire, dans son *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, que les premières notions sérieuses sur le bouddhisme sont dues à l'érudition française.

Voilà pourquoi je n'ai pas voulu laisser passer sans réclamer le passage cité des *Civilisations indiennes*, lequel prouve qu'on oublie trop souvent chez nous les savants français qui, avant tous les autres savants européens, ont fourni des documents précieux pour les sciences, les littératures et les religions de l'Orient.

Quant aux étrangers qui ont publié des mémoires sur le bouddhisme avant 1836, nous trouvons : Hülmann, 1795; Colebrooke, 1808; Upham, 1833; Clough et Csoma, 1834 ; Hodgson, 1828-1835, etc.

Le lecteur désireux d'avoir des renseignements bibliographiques plus complets sur le Bouddha et sa religion, les trouvera dans un volume qui contient les titres d'environ cinq cents ouvrages se rattachant plus ou moins à l'étude du bouddhisme. C'est celui qui a été publié à Londres, en 1869, par Trübner : *Buddha and his doctrines. A bibliographical essay* by Otto Kistner.

Mais que de livres, de mémoires et d'articles de revues et journaux ont été publiés depuis ! On dit même qu'il y a en ce moment, en Allemagne, une

Digitized by Google

association de bouddhistes qui exigent un examen pour être admis dans leur Société. On a signalé aussi à Paris des adeptes du bouddhisme.

Mais revenons aux travaux qui appartiennent à la France. Pourquoi M. Le Bon, en citant, p. 334, le *lotus de la bonne loi* et le *Lalita Vistara* comme les livres bouddhistes les plus importants qui aient passé dans les langues européennes, n'a-t-il pas dit que les traducteurs de ces livres étaient tous les deux français? Le premier a été traduit par Eugène Burnouf qui a joint à sa traduction vingt et un mémoires excellents qui n'ont pas vieilli, quoiqu'ils datent de 1852, et que feront bien de consulter tous ceux qui s'occuperont sérieusement du bouddhisme. Je ne dirai rien du *Lalita Vistara*, par la bonne raison que je suis l'auteur de la traduction française de ce livre, laquelle fait partie des *Annales du musée Guimet*, t. VI.

Puisque l'occasion se présente de parler du bouddhisme, j'en profite pour faire quelques observations sur ce chapitre IV du livre de M. Le Bon.

J'y trouve, p. 336 : « Des ressemblances frappantes existent entre les faits légendaires de sa vie (celle du Bouddha) et certains récits des Évangiles. Comme le Christ, le Bouddha naquit d'une vierge. »

Nulle part, le *Lalita Vistara*, qui contient l'histoire de la première partie de la vie de Çâkya Mouni, ne parle de la virginité de la mère du Bouddha, et l'*Abhinichkramana*, autre rédaction de la vie de Çâkya, contient un passage qui contredit nettement cette assertion.

M. Le Bon dit, même page 336 : « Le jeûne de Jésus dans le désert et la triple tentation de Çâkya Mouni, dans la solitude des jungles, se ressemblent extraordinairement par toutes leurs circonstances. »

Ici, encore, le *Lalita Vistara* n'est pas d'accord avec M. Le Bon. Au lieu du simple récit de l'Évangile où l'on voit le Diable venir de lui-même auprès de Jésus pour le tenter, c'est Çâkya Mouni qui, dans la légende indienne, provoque le démon lequel, après un court entretien, voyant qu'il ne peut rien contre le Sage, rassemble son armée composée de milliers d'êtres fantastiques lançant des projectiles qui se changent en fleurs en tombant sur Çâkya Mouni. En voyant son attaque inutile, le démon envoie ses trois filles pour séduire le solitaire, mais celui-ci, sans même les regarder, les change en vieilles décrépites.

L'auteur des *Civilisations de l'Inde* ajoute, p. 337 : « De tels rapprochements ne peuvent être considérés comme dépourvus d'importance si l'on songe que, dans le fond, les deux religions ont bien plus d'analogie encore que dans la forme. »

Ici, je ne partage pas davantage l'opinion de M. Le Bon. Qu'est-ce donc qu'il appelle le fond du bouddhisme?

Au fond du bouddhisme, de même qu'au fond du brahmanisme, nous trouvons e dogme de la transmigration des âmes dans le corps d'un homme ou d'un animal, dans un végétal et même jusque dans un minéral. Cette croyance est

Digitized by Google

la suite de la doctrine du Karma (l'œuvre), en vertu de laquelle « Il n'y a pas annihilation de deux actions, l'une étant bonne et l'autre mauvaise. » En d'autres termes, toute bonne action aura sa récompense et toute mauvaise sa punition, jusqu'au jour où tout péché ayant été expié ou détruit par le feu de la science, comme disent les Hindous, on arrivera au Nirvâna ou délivrance finale. Quel rapport y a-t-il ici avec la doctrine chrétienne où les prières des vivants peuvent servir aux morts et où les bonnes œuvres et le repentir sincère conduisent tout droit au ciel?

Le Bouddha, malgré sa toute-puissance, ne pourrait promettre à un homme cette délivrance immédiate, car la loi implacable du mérite et du démérite, comme nous venons de le dire, retient l'homme dans le cercle de la transmigration jusqu'à ce qu'il en sorte purifié par la science.

Aussi Çâkya Mouni ne se présente-t-il pas comme un rédempteur qui efface les péchés du monde, mais seulement comme un sauveur, à la condition qu'on suivra ses préceptes pour arriver à la science parfaite, seul moyen de salut.

De plus, la venue du Bouddha dans ce monde n'est pas une incarnation et ne peut en être une, puisqu'il n'admet pas de Dieu suprême; c'est une simple transmigration. Il vient de passer, dans le ciel des dieux Touchitas, degré inférieur des sphères célestes, cinquante sept fois dix millions, plus soixante fois cent mille années, comme récompense de ses bonnes œuvres antérieures. Il entre dans le sein de sa mère par le flanc droit de celle-ci, sous la forme d'un petit éléphant blanc, suivant les bouddhistes du Nord et sous la forme d'un nuage, suivant ceux du Midi. Le temps venu, il en sort de même par le flanc droit et se met, aussitôt sa naissance, à faire sept pas en disant avec satisfaction : « Dans le monde, je suis le meilleur, le plus excellent; je détruirai le démon et son armée; je ferai tomber la pluie du grand nuage de la loi! » En quoi ceci ressemble-t-il au récit que fait l'Evangile de la naissance de Jésus?

Je lis, p. 347, du livre de M. Le Bon : « Le bouddhisme apportait au monde une nouvelle morale. Quant aux dogmes, il n'en avait qu'un, puisque sa seule affirmation était l'affirmation de l'illusion et du néant. »

Était-ce bien une morale toute nouvelle, celle qu'apportait Çâkya Mouni? Pour en être sûr, il faudrait prouver que telles maximes qu'on trouve aussi bien chez les brahmanes que chez les bouddhistes ont été, pour la première fois, répandues par le Bouddha.

Les Brahmanes disent :

« Qu'on ne fasse pas à un autre ce qui serait déplaisant pour soi-même, c'est là, en abrégé, la loi, tout le reste procède de la passion. » (*Mahâbhârata*, édition de Calcutta, t. II, p. 146.)

Et nous retrouvons ces paroles exactement traduites dans les livres bouddhistes du Tibet. (Csoma, *Grammaire Tibétaine*, p. 165.)

Digitized by Google

Remarquons, en passant, que l'Évangile va plus loin encore en disant : « Tout ce que vous voudriez que les hommes fissent pour vous, faites-le. C'est la loi et les prophètes. » (S. Mathieu, VII, 12.)

Le *Mahâbhârata* et les lois de Manou contiennent un très grand nombre de sentences qui prescrivent « la douceur, la bienveillance et la tolérance universelles » que M. Le Bon attribue au bouddhisme seul. La supériorité de ce dernier, et elle est considérable, c'est qu'il mit soigneusement en pratique ces maximes, tandis qu'on a souvent reproché justement aux brahmanes de ne pas faire ce qu'ils conseillaient avec tant de raison.

Quoi de plus gracieux et en même temps de plus empreint d'un sentiment de charité que la stance suivante de Bhartrihâri :

« L'homme de bien ne se met pas en colère, occupé qu'il est de venir en aide aux autres, même au péril de sa vie. — Même quand il est coupé, le bois de sandal parfume le tranchant de la hache. »

M. Le Bon, p. 354, semble attribuer au Bouddha « l'idée d'élever les enfants en leur apprenant à avoir le plus grand respect pour leurs parents, car, disent les livres bouddhiques : Quand même un enfant prendrait sa mère sur une épaule et son père sur l'autre et les porterait pendant cent ans, il ferait moins poux eux qu'ils n'ont fait pour lui. »

Mais, de son côté, Manou, le législateur brahmanique, nous dit, II, 227 : « Plusieurs centaines d'années ne pourraient pas faire la compensation des peines qu'endurent une mère et un père pour donner la naissance à des enfants et les élever. Que le jeune homme fasse donc constamment ce qui peut plaire à ses parents. »

Quant à l'affirmation de l'illusion et du néant (p. 347) attribuée au Bouddha, le doute est ici très permis. Lisez ces lignes de Eugène Burnouf dont l'autorité, en pareille matière, ne saurait être récusée.

« Je ne puis croire que les diverses rédactions de la *Pradjnâ pâramitâ* (c'est le titre général des livres qui développent la théorie de l'illusion et du nihilisme) nous donnent la doctrine répandue plusieurs siècles avant notre ère par le solitaire de la race des Çâkyas. *Il n'y a pas de trace de ces théories radicalement négatives* dans les premiers soûtras (traités) ou, pour le dire plus exactement, ces théories n'y sont qu'en germe et ce germe n'y est pas beaucoup plus développé qu'il ne l'est *dans les écoles brahmaniques*. (*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, p. 520.)

On voit clairement, en étudiant les plus anciens livres de l'Inde, que brahmanes et bouddhistes y ont également puisé. Les légendes les plus célèbres se retrouvent aussi bien chez les uns que chez les autres.

Telles sont, entre autres, la légende de Râma et celle du roi Cibi, adoptées par les deux sectes rivales qui les ont accommodées à leurs idées. La dernière légende, répétée trois fois dans le *Mahâbhârata*, se retrouve dans un recueil de légendes bouddhiques qui a été traduit du tibétain en allemand par

Digitized by Google

I.-J. Schmidt. Cette légende témoigne, dans les deux rédactions, d'un excès de charité tellement au-dessus de la nature, qu'elle mérite d'être racontée. La voici, abrégée, en suivant le récit des bouddhistes :

« Il y avait autrefois dans l'Inde un roi nommé Cibi; riche et heureux il gouvernait de manière que tout le monde était entouré de bienveillance. En ce même temps, Indra, le maître des dieux, se vit privé des attributs d'un corps divin, et voyant que le terme de sa vie (divine) approchait, il était très affligé. Viçvakarman[1] l'ayant vu se désoler, lui demanda ce qui l'affligeait.

« Indra dit : Des signes évidents de transmigration[2] m'apparaissent et comme il n'y a pas de Bodhisattva[3] dans le monde, je ne sais vers qui aller en refuge.

« Viçvakarma dit : Maître des dieux, il y a dans l'Inde un grand roi qui se conduit comme un Bôdhisattva; il se nomme Cibi. Par sa vertu et son héroïsme il deviendra un Bouddha accompli. Si tu allais en refuge vers lui, il serait certainement ton protecteur.

« Indra dit : Pour savoir s'il est vraiment Bôdhisattva, il faut le mettre à l'épreuve. Change-toi donc en pigeon; pour moi, changé en faucon, je te poursuivrai. Arrivé près du roi, tu l'éprouveras en lui demandant asile.

« Viçvakarman se changea alors en pigeon et Indra en un faucon qui semblait poursuivre le pigeon. Celui-ci s'étant posé sur le bras du roi lui demanda de protéger sa vie. Le faucon qui le suivait de près dit au roi : Ce pigeon est ma nourriture; que le roi me le donne, car je suis tourmenté par la faim.

« Le roi dit : J'ai fait vœu de ne pas abandonner tous ceux qui viennent en refuge vers moi; je ne te donnerai pas ce pigeon.

« Le Faucon dit : Si le roi donne asile à tous, il doit m'accorder ma nourriture, sinon je mourrai. Pourquoi serais-je excepté entre tous ?

« Le roi dit : Si je te donnais d'autre chair, la mangerais-tu ?

« Le faucon dit : Si c'était de la chair fraîche, je la prendrais.

« Le roi pensa : Si je lui donne de la chair fraîche, je nourrirai un être par le meurtre d'un autre; c'est un contresens. Excepté mon propre corps, j'épargnerai celui de tous les êtres animés.

« Prenant alors un couteau, il coupa la chair de sa cuisse et, en la donnant au faucon, racheta la vie du pigeon.

« Le faucon dit : O roi, pour être parfaitement juste, il faut, si tu veux racheter la vie du pigeon, te servir de balances, pour qu'il y ait égalité parfaite.

« Le roi prit alors des balances, mit le pigeon dans un des plateaux et ayant

1) Espèce de Vulcain chargé de fabriquer la foudre, les chars divins et tout autre objet à l'usage des dieux.

2) Indra n'est immortel que pendant le temps où il est récompensé de ses bonnes œuvres antérieures.

3) Personnage qui, par ses bonnes œuvres, est parvenu à un état de perfection qui lui donne, pour la suite, la certitude d'être un Bouddha.

Digitized by Google

mis de sa chair en contrepoids, quoique la chair de sa cuisse fût épuisée, elle était plus légère que le pigeon. Puis, toute la chair de son corps après avoir été épuisée en la coupant, n'ayant pas égalé le poids du pigeon, le roi lui-même, malgré sa faiblesse, eut encore la force de se mettre dans le plateau de la balance, en disant : Maintenant, c'est bien ! Et il fut rempli de la plus grande joie.

« Indra reprenant alors sa figure dit : Quand le roi fait des choses auss difficiles, désire-t-il être un monarque universel ou être Indra [1] ?

« Le Bôdhisattva dit : Je ne désire pas autre chose que l'état de Bouddha que rien ne surpasse.

« Indra dit : En tourmentant ainsi ton corps, quand tu en es venu à éprouver une souffrance qui pénètre jusqu'aux os, n'as-tu pas de regret ?

« Le roi dit : Je n'ai pas de regret.

« Indra dit : Si ces paroles : « Je n'ai pas de regret » sont la vérité, comment croirai-je que tu n'as pas de regret ?

« Le roi dit : Du commencement à la fin, je n'ai pas eu la pensée d'un regret et tout s'est passé comme je le voulais. Si ces paroles sont vraies, que ce corps redevienne sans blessures, absolument comme auparavant !

« Ces mots étaient à peine prononcés que le corps du roi devint encore plus beau qu'auparavant. Dans les mondes des dieux et des hommes, tous furent remplis d'étonnement et de joie. Au même instant, le roi Cibi devint Bouddha. »

La légende qu'on vient de lire, si on la compare à celle que les brahmanes ont écrite sur le même sujet, prouve que l'idée de charité universelle appartient, sans distinction, à tous les philosophes de l'Inde ancienne. Elle nous donne aussi, sur la nature des dieux de l'Inde, certaines notions qui détruisent la théorie de M. Le Bon, quand il assure que nul culte ne fut plus polythéiste que le bouddhisme.

Les dieux et les génies de toutes sortes n'étant, aux yeux des Indiens, que des êtres élevés au-dessus de l'humanité pour un temps seulement, puisque la transmigration à laquelle ils restaient soumis pouvait, comme on vient de le voir pour leur chef Indra, les ramener sur la terre, il s'ensuit que, pour les brahmanes, il n'y a de dieux éternels que ceux de la trinité hindoue ; Brahma, Vichnou et Civa.

Pour les bouddhistes qui ne reconnaissent pas cette trinité à la place de laquelle ils ont mis : Le Bouddha, la Loi et l'Assemblée des fidèles, la nature des dieux est également sujette à la transmigration. Tout être, par ses austérités et ses bonnes œuvres, peut devenir un habitant de l'Elysée d'Indra.

1) En demandant au roi s'il désire devenir le personnage qui n'est autre que lui, Indra, il nous ramène à l'idée brahmanique qui suppose que, par un mérite extraordinaire, un homme peut faire déchoir un dieu et prendre sa place.

Digitized by Google

Seul, l'état d'un Bouddha est éternel parce qu'il n'y en a pas qui lui soit supérieur. Eugène Burnouf a donc eu raison de dire qu'il serait préférable d'employer le mot Dêva (un être qui est brillant et dont le corps ne projette pas d'ombre) au lieu de Dieu, qui prête à l'équivoque.

Quand les brahmanes accusaient les bouddhistes d'être des *Nâstikas*, c'est-à-dire des athées qui n'admettaient pas de Dieu créateur, les Dêvas n'avaient rien à faire là, car ils n'étaient, pour eux, que des bienheureux ou des héros divinisés à la manière des demi-dieux de la Mythologie grecque et latine, sans devenir, comme ceux-ci, vraiment immortels.

En répondant à une citation de M. Max Müller où il est dit que les bouddhistes n'élevaient pas d'autels, pas même au Dieu inconnu, M. Le Bon écrit, p. 354, au bas : « La dernière partie de cette assertion confirmant les idées qu'on se fait encore en Europe du bouddhisme est tout à fait erronée, comme nous le prouverons, en montrant par les monuments, que jamais religion n'eut, en réalité, plus de dieux que le bouddhisme. »

Si M. Le Bon veut bien rétablir le vrai sens du mot dieu, comme nous l'avons fait dans les pages précédentes, il trouvera, j'espère, que l'assertion de M. Max Müller n'est pas aussi erronée qu'il le croit, et que le bouddhisme ancien n'est pas polythéiste comme il le dit.

Quant au culte d'Adibouddha, c'est-à-dire le bouddhisme théiste du Népâl, que M. Le Bon lise les pages excellentes qu'Eugène Burnouf écrivait sur ce sujet, en 1844, dans l'*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, il y verra qu'il *y a bien près de cinquante ans*, l'illustre orientaliste français, quoiqu'il n'ait jamais voyagé dans l'Inde, ne lui a pas laissé grand chose de nouveau à dire sur le bouddhisme.

P.-E. Foucaux.

Le comte *Goblet d'Alviella*. **Histoire religieuse du Feu.** *Bibliothèque Gilon*, Verviers, 11, Pont Saint-Laurent, 1887.

M. Goblet d'Alviella est un éminent et savant vulgarisateur. Il a beaucoup lu et bien lu, il sait beaucoup, il possède l'art de la comparaison, il a l'intelligence très lucide; par conséquent, il aime la clarté et ne se laisse dominer ni par la superstition du passé ni par l'engouement du jour. Il a raison de vouloir que les côtés les plus pittoresques et les plus accessibles à la moyenne des intelligences de la science des religions entrent de plus en plus dans le domaine public et ne restent pas le monopole de quelques esprits. Autant on a raison de dire que l'enseignement primaire a besoin, pour prospérer, de l'enseignement supérieur, autant il est vrai que celui-ci ne se déploie puissamment que s'il est soutenu par cette connivence, cette sympathie, cette bonne volonté qui suppose que l'on sait, ou du moins qu'on pressent à peu près de quoi il s'agit dans la haute

Digitized by Google

science. Un certain tact est requis de ceux qui veulent servir d'intermédiaires entre la science austère et un public qui l'est fort peu. Il faut qu'ils sachent intéresser leurs lecteurs et pourtant qu'ils ne sacrifient jamais la vérité scientifique au désir d'étonner ou de plaire. Ils doivent savoir affirmer — le public aime qu'on affirme — et pourtant n'affirmer qu'à bon escient et preuves en mains; mais ils doivent aussi savoir douter et ne pas répondre aux curieux quand il n'y a pas de réponse, du moins de réponse vérifiée, à leur faire.

Toutes ces qualités, M. Goblet d'Alviella les possède, et sa monographie du Feu, considéré comme un objet de religion, d'adoration, de rituel, est à ranger parmi les meilleures œuvres qui aient encore paru dans cet ordre de petits livres scientifiques à la fois et populaires. Elle se divise en trois parties : 1° Théologie du feu; 2° Le rôle du feu dans le culte; 3° La mythologie du feu.

Dans la première, la divinisation du feu personnifié, le caractère mobile, assez antasque, de ce dieu-Feu, à moins que, comme foyer permanent, il ne soit au contraire considéré comme un élément de stabilité immuable, puis, la suprématie relative du feu comme principe animateur du monde; dans la seconde, le rôle du feu comme médiateur céleste, comme purificateur, exorciseur, devin et protecteur de la communauté; dans la troisième, les mythes relatifs à la production naturelle et artificielle du feu, ceux en particulier qui assimilent son invention à un larcin ou à un rapt violent et qui ne se rencontrent pas seulement chez les Aryens — tel est le contenu de ce petit livre plein de choses et de faits. Un de ses mérites est de mettre en plein jour ce qu'il y avait d'un peu étroit dans les théories qui voulaient expliquer, par la philologie indo-européenne, des mythes, des croyances et des rites qui se retrouvent chez des peuples sans aucun rapport avec les Aryas anciens ou modernes, et dans celles aussi qui ont tenté de nos jours de ressusciter l'évhémérisme.

En règle générale et autant que nous sommes en état d'en juger nous-même, les faits reproduits par M. Goblet d'Alviella sont bien appuyés, puisés à de bonnes sources. Il me permettra toutefois deux ou trois critiques de détail qui n'ôtent rien à la valeur de l'ensemble.

A propos du préjugé, assez répandu sur la face de la terre, d'après lequel il est interdit de mettre une arme de fer en contact avec le feu, l'auteur pense qu'il faut l'expliquer par la crainte de « blesser » le feu, de lui « couper la tête », comme disent les Tartares. L'explication serait excellente si elle s'étendait aux ustensiles ou aux armes de pierre, d'airain ou de toute autre matière dure non combustible. Comme elle ne s'y étend pas, que je sache, il vaut mieux en rester à l'idée que le fer fut partout, à un certain moment, une nouveauté profane, par conséquent facilement prohibée sur le terrain religieux. La preuve en est dans l'emploi rituel des outils de pierre qui se prolongea quand le fer était depuis longtemps connu et lorsqu'il s'agissait de certaines immolations.

Je crains aussi que M. Goblet d'Alviella n'ait commis une petite erreur historique, p. 59, où il dit que « dans l'Église primitive, la rénovation du feu se pas-

Digitized by Google

sait le jour de Pâques, entre trois et six heures du matin ». Je ne me rappelle absolument aucun texte des écrivains chrétiens des trois premiers siècles qui puisse appuyer cette assertion. Elle dénoterait un genre de préoccupation bien étrangère à l'ordre d'idées religieuses qui régnait dans les premières communautés. J'en dis autant des « lampes perpétuelles » (p. 77) qui, « selon Montanus » (quel Montanus? l'illuminé Phrygien du IIe siècle?), auraient été allumées, toujours dans l'Église primitive, par le moyen de la friction. La coutume d'allumer des cierges ou des lampes dans les églises chrétiennes dans un autre but que de s'éclairer remonte au IVe siècle. Au IIIe, Lactance se moque encore des païens qui allument en plein jour des flambeaux et des lampes dans le culte qu'ils rendent à leurs divinités (*Instit. Div.*, VI, 2). Au IVe, la coutume doit avoir pris pied en Orient. Du moins Athanase reproche aux Ariens d'avoir envoyé aux idoles des cierges que des chrétiens auraient consacrés dans l'église. Il est à présumer que le parti arien, toujours plus ou moins rationaliste, sympathisait médiocrement avec ce symbolisme nouveau. Ce qui confirme cette supposition, c'est que dans sa polémique violente contre Vigilance (premières années du Ve siècle), Jérôme reproche à son adversaire de blâmer la coutume *orientale* d'allumer des cierges dans les églises, même quand le soleil luit, en signe de joie, pendant la lecture de l'Évangile. Cela suppose que cette coutume, déjà générale en Orient, n'était pas encore répandue en Occident.

Il faudrait aussi rayer les couteaux d'obsidienne en usage chez les Aztecs dans les sacrifices, de la liste des faits dénotant la répugnance religieuse contre le fer (p. 78). Les Aztecs ne connaissaient pas ce métal, ou du moins son emploi, avant l'arrivée des Européens.

Ces observations, auxquelles il sera facile de faire droit sans apporter aucun changement essentiel à ce bon petit livre, n'enlèvent rien à son mérite ni à la validité de ses conclusions, auxquelles nous nous associons de grand cœur.

ALBERT RÉVILLE.

D. Castelli. **Storia degl' Israeliti** *dalle origini fino alla monarchia secondo le fonti bibliche criticamente esposte.* Milano, 1887, 1 vol. in-16.

Nous avons rendu compte, dans cette revue, en 1885, d'un intéressant ouvrage de M. Castelli : *La legge del popolo ebreo nel suo svolgimento storico.* Le nouvel écrit que nous annonçons aujourd'hui contribuera lui aussi, et à un haut degré, à répandre en Italie les résultats les plus récents de la critique biblique. Ce volume n'est d'ailleurs que le premier d'une série dans laquelle, nous l'espérons, l'auteur nous exposera l'histoire complète du peuple d'Israël.

Dans une longue introduction, l'auteur montre tout d'abord comment doit se traiter l'histoire du peuple israélite. Il y fait preuve d'une grande impartialité, puisqu'il va jusqu'à dire (affirmation dont on pourrait aisément contester le bien fondé) : « La religion et la morale de l'Ancien Testament, dans leur

Digitized by Google

ensemble, ne sont pas supérieures à celles des autres peuples civilisés du monde antique (p. xi). » Puis il examine successivement les livres historiques de l'Ancien Testament, l'Hexateuque et les divers éléments dont il est formé, le livre des Juges et les sept premiers chapitres de Samuel. Il termine par un rapide exposé des difficultés chronologiques.

Le premier chapitre est une étude des récits bibliques depuis la création jusqu'au déluge. Le second roule sur le déluge et les descendants de Noé; le troisième sur les patriarches. Dans le quatrième, l'auteur nous conduit en Égypte, où les Israélites sont établis et dont ils vont s'éloigner; dans le cinquième, il nous transporte au désert; dans le sixième, il nous fait assister à la conquête de la Palestine; enfin, dans un septième et dernier chapitre, c'est la période des Juges qui nous occupe.

Le court aperçu que nous venons de donner de l'ouvrage de M. Castelli suffit cependant à mettre en évidence son caractère essentiel : cet ouvrage est bien plus une étude de critique et de théologie bibliques qu'une histoire d'Israël; il correspond donc plutôt au sous-titre qu'au titre même. Une histoire d'Israël, en effet, ne peut et ne doit commencer qu'à une époque historique digne de ce nom, l'exode égyptien, par exemple. Au delà de cette date, que plusieurs peut-être trouveront extrême, nous n'avons que des traditions vagues, des récits mythiques, des récits légendaires, qui reposent assurément sur un fond historique, mais d'où il est difficile de tirer un enchaînement de faits historiques, une histoire. Aussi estimons-nous qu'on doit écarter d'une histoire d'Israël l'analyse et la critique de ces documents, ce qui n'empêchera pas d'ailleurs d'en donner, sous forme d'introduction, le *substratum*. Si M. Castelli avait suivi cette méthode, il aurait fait œuvre d'historien, tandis qu'il a plutôt fait œuvre de théologien indépendant ou de critique biblique. Les problèmes que soulèvent les mythes du paradis, de la chute, de Babel, des Bene-Elohim, du déluge, etc., ne me paraissent point à leur place dans une histoire d'Israël. Les discussions auxquelles se livre M. Castelli sur ces divers sujets sont du plus haut intérêt, mais elles ont l'inconvénient de nuire à l'exposition historique en l'entravant.

Quant au point de vue de l'auteur dans ces questions si controversées, il est mixte, c'est-à-dire qu'il ne se rattache exclusivement à aucun système, mais qu'il emprunte aux uns et aux autres. Dans l'histoire des patriarches, par exemple, nous avons des mythes, des légendes, mais aussi des faits; de même pour Moïse. Nous citerons un passage de la conclusion de notre auteur sur le législateur hébreu, comme type de sa méthode et de ses jugements : « Moïse peut avoir été le Scheikh d'une horde nomade, doué d'un esprit supérieur à beaucoup d'autres; il peut avoir entrevu et espéré pour sa nation des destinées meilleures et plus hautes que celles du présent. Il peut avoir méprisé les superstitions polythéistes de ceux qui l'entouraient et avoir enseigné le culte d'un seul Dieu, qui portait déjà, d'après la tradition, le nom de El-Schaddai ou Elohim, et plus récemment celui de Jahveh; enfin, il peut avoir enseigné le Décalogue,

Digitized by Google

sinon tel que nous le lisons dans l'Exode et le Deutéronome, du moins dans ses traits fondamentaux, etc. » (p. 269). On serait sans doute en droit d'exiger plus de rigueur d'un travail s'adressant au monde savant, mais ces appréciations judicieuses sont celles qui conviennent le mieux à un ouvrage fait pour le grand public. Aussi ne doutons-nous pas de son succès et lui souhaitons-nous de pénétrer dans les milieux étroits et fermés où il dissipera merveilleusement préjugé et ignorance.

ÉDOUARD MONTET.

Raphaël de Cesare (*Simmaco*). **Le Conclave de Léon XIII**, 1 vol. gr. in-8 de 346 p., avec quatre portraits et documents. Paris, Calmann-Lévy; Vienne, Berlin, Leipzig, Brockhaus; Rome, Pasqualucci, 1887.

Il est encore bien tôt pour faire l'histoire du dernier conclave, alors que le pape élu dans cette assemblée est celui-là même qui dirige actuellement les affaires de l'Église et que la plupart de ceux qui ont promis de ne rien divulguer des négociations ou des délibérations auxquelles ils prirent part à cette occasion sont encore vivants. Ordinairement, les révélations sur l'histoire intime des conclaves se font attendre plus longtemps. M. Raphaël de Cesare a jugé qu'il y avait tout avantage à ne pas remettre à une époque plus tardive la publication des documents qu'il a réunis et la divulgation des traditions orales qu'il a recueillies. Les nombreux témoins survivants des faits qu'il nous expose pourront ainsi rectifier ses erreurs ou ses inexactitudes, s'il y en a, et nous ne voyons pas qui pourrait se plaindre de ses indiscrétions, car la plupart des documents publiés par lui ont déjà paru dans les Livres verts ou dans les journaux catholiques, et les anecdotes qui donnent à son récit un caractère parfois piquant sont racontées de façon à ne compromettre personne. C'est même là une discrétion qui nuit parfois à la valeur de l'ouvrage comme document historique.

En dehors des documents diplomatiques déjà publiés, l'auteur a pu consulter des pièces conservées aux archives diplomatiques du ministère des affaires étrangères, à Rome, ainsi que les notes d'un certain nombre de conclavistes décédés; il a compulsé les journaux, les discours, les notes contemporaines, et collectionné une quantité de détails qu'il a recueillis de la bouche même des cardinaux, des prélats, des ministres et des diplomates. Il ne cache point son patriotisme italien, ni la satisfaction qu'il éprouve à la pensée que le premier conclave réuni à Rome, sous le gouvernement du roi d'Italie, se soit tenu avec un ordre et une dignité exemplaires; mais il garde constamment le ton et l'attitude de l'historien, le respect pour l'auguste assemblée et pour le souverain pontife à l'élection duquel il nous fait assister, et mérite le témoignage d'impartialité auquel il aspire.

Digitized by Google

Son livre se divise en trois parties. Dans la première, il nous fait connaître les principaux personnages qui prirent une part active à l'élection de Léon XIII l'état de l'Europe et les dispositions des différentes puissances européennes au commencement de l'année 1878. La seconde partie nous offre un journal du conclave. La troisième partie renferme une série de documents.

M. de Cesare fait très bien ressortir les raisons qui valurent au cardinal Joachim Pecci la tiare pontificale. D'une plume sobre, il signale plus d'un contraste piquant et trace plusieurs portraits de cardinaux qui ne manquent pas de relief. Le Sacré Collège comme les divers gouvernements de l'Europe désiraient un pape conciliant, à tel point que le principal électeur de Pecci fut le cardinal Bartolini, l'un des plus obstinés intransigeants du conclave. Il n'y avait pas beaucoup de cardinaux papables; dès l'abord, une partie des cardinaux, mécontents du long pontificat de Pie IX, étaient favorablement disposés pour un candidat qui n'avait jamais été bien vu ni du pape défunt ni du cardinal Antonelli, et ses adversaires étaient divisés. Il n'y eut pas, de la part des cardinaux italiens ou des cardinaux étrangers, de ces factions, de ces hostilités opiniâtres dont la chronique des élections pontificales nous offre tant d'exemples. Les circonstances étaient graves et, surtout, il ne s'agissait plus, comme autrefois, d'élire à la fois le chef d'un royaume de plus de quatre millions d'habitants en même temps que le chef de l'Église. Les seuls intérêts de l'Église pesèrent dans la balance. Les puissances catholiques n'exercèrent aucune pression; il n'y eut point de cabale, point d'intrigues de la part des grandes familles romaines, aucune des scènes de désordre qui se renouvelaient avec plus ou moins d'intensité à la mort des papes antérieurs. Jamais conclave n'a été aussi nombreux, et rarement il y en a eu d'aussi calme et d'aussi digne. N'est-ce pas la première fois que tous les cardinaux, à l'exception du cardinal de Hohenlohe, renoncèrent à faire venir leurs repas du dehors, parce qu'ils n'éprouvaient aucune défiance à l'égard de la cuisine du Vatican? Jamais enfin aucun conclave n'a été aussi libre que celui-ci.

Telle est l'impression qui se dégage avec une grande netteté de l'ouvrage de M. de Cesare et dont il n'est guère possible de contester l'exactitude historique. C'est là, si je ne me trompe, l'intérêt essentiel de sa publication; c'est là ce qui fera de ce conclave une page importante de l'histoire de la papauté, de même que, selon toute vraisemblance, le pape qui en est sorti marquera sa place dans l'histoire de l'Église à un double titre, d'abord par les actes de son pontificat, ensuite pour les facilités nouvelles qu'il a données à cette histoire en ouvrant les archives du Vatican, et pour les encouragements qu'il a prodigués aux hautes études dans le sein de l'Église catholique.

Jean Réville.

Digitized by Google

John Wyclyff, sa vie, ses œuvres, sa doctrine, par *Victor Vattier*, ancien professeur d'histoire, professeur de philosophie. 1 vol. in-8, de VI et 347 pages. Paris, Ernest Leroux, 1886.

Parmi tous ces hommes que l'histoire nomme, à bon droit, les Réformateurs avant la Réforme, Wicleff est un des plus illustres ; il est l'un des créateurs de cette langue anglaise que parlent aujourd'hui 80 millions d'hommes. L'Angleterre le vénère ; elle a magnifiquement solennisé le quatrième anniversaire centenaire de sa mort ; elle lui a consacré, dans la vieille église de son ancienne paroisse, un magnifique monument ; mais, par un singulier contraste, la vie de cet homme, qui a joué un si grand rôle et laissé de tels souvenirs est, en réalité, fort mal connue. Son véritable nom, du moins l'orthographe de ce nom, est ignoré. Les plus anciens documents l'écrivent d'une vingtaine de façons différentes et l'on ne sait quelle est la bonne. La date précise de sa naissance reste un mystère ; tout ce qu'on sait, c'est qu'elle doit probablement être fixée entre 1320 et 1324. Quant à son lieu d'origine, l'incertitude est à peu près pareille. On a cru longtemps, sur la foi de Leland, historien du XVI^e^ siècle, que Wicleff était né à Spresswell, petit village près de Richmond, c'est-à-dire aux environs de Londres. Il est aujourd'hui démontré que le village en question n'a jamais existé et le plus probable est que le Réformateur était né dans le nord de l'Angleterre, sur les bords de la Tees, et que le nom sous lequel il est connu est celui d'une petite paroisse où il vit le jour.

L'histoire de sa vie présente de même une foule d'obscurités. A-t-il ou non siégé au parlement comme commissaire royal ? Comment se fait-il qu'il ait été un moment investi d'une sorte de mission diplomatique ? Quelles furent, à Oxford, ses diverses charges ? Quand ont commencé ses démêlés avec les ordres mendiants ? D'où vient qu'il ait si longtemps échappé aux « poursuites », lui, le fondateur et le chef de ces « pauvres prêtres », de ces prédicateurs ambulants que l'Église pourchassait ? Tout cela, et bien d'autres points de détail, reste encore passablement obscur, malgré de savantes et minutieuses recherches, et ne sera peut-être jamais complètement éclairci. Il en est un peu de même pour les nombreux écrits du Réformateur ; en dresser la liste exacte et complète est chose fort difficile ; s'il en est dont l'authenticité ne fait point question, pour beaucoup d'autres le doute s'élève.

M. Victor Vattier a fait de louables efforts pour dissiper, autant que possible, ces incertitudes ; il a étudié son sujet avec toutes les ressources d'une érudition étendue et d'une critique pénétrante et impartiale ; quand il n'arrive pas à élucider un de ces problèmes d'une façon suffisante, il l'avoue franchement, et les solutions auxquelles il s'arrête nous ont paru, en général, sinon démontrées sans réplique, du moins fort vraisemblables. Pour tout ce qui tient au côté purement historique du sujet, son livre est certainement ce que nous possédons, en français, de plus complet et de plus satisfaisant.

Digitized by Google

Aussi avons-nous été fort surpris de voir un historien auss érudit et compétent tomber dans la vieille erreur qui confond les Vaudois et les Albigeois. Dans le chapitre v de sa troisième partie, qui traite : *Des sources de la Doctrine de Wyclyff*, et qui est peut-être le moins satisfaisant de tout le volume, M. Vattier réunit dans un même paragraphe Vaudois et Albigeois et s'exprime ainsi : « Les Albigeois se composaient de diverses sectes particulières issues, pour la plupart, des Vaudois »... (page 281). Il est au contraire parfaitement établi aujourd'hui que les doctrines des Cathares (les purs), vulgairement appelés les Albigeois, avaient pour fondement le Dualisme qui a toujours été étranger aux Vaudois, dont l'hérésie était strictement évangélique [1]. Sans doute comme les Vaudois, comme les Lollards, comme Wicleff, comme tant d'autres, les Albigeois attaquaient l'Église, ses cérémonies, ses pratiques, son organisation hiérarchique, son clergé corrompu; mais il n'en résulte pas qu'ils aient fourni aucun élément à la doctrine de Wicleff, dont le point de départ est tout différent du leur.

Quoiqu'il en soit de cette inadvertance, le travail de M. Vattier garde sa valeur historique. Nous avons déjà loué son impartialité. Il ne se laisse pas troubler par les violentes attaques des catholiques contre Wicleff; il reconnaît que la célèbre profession de foi, présentée par le Réformateur, lors des poursuites dirigées contre lui en 1382, n'a, à aucun degré, quoiqu'on en ait dit, le caractère d'une rétractation (page 131); il rend un complet et sincère hommage à la pureté de sa vie privée (p. 341) et s'il estime qu'il s'est montré plus d'une fois aigre, violent, subtil dans la polémique, il reconnaît que c'étaient là plus encore les défauts du temps que ceux de l'homme. Il le loue également comme écrivain, sinon comme latiniste, et salue en lui un des créateurs de la prose anglaise, titre que lui mérite surtout sa traduction de la Bible.

On ne saurait donc soutenir que M. Vattier ait été injuste pour Wicleff et cependant nous devons bien ajouter qu'à notre sens il ne lui rend pas complète et entière justice. Il nous avertit, dès la première ligne de sa préface, que « son livre est avant tout un livre d'histoire et non l'œuvre d'un critique religieux », mais c'est là précisément, à nos yeux, le défaut du volume. Wicleff est un novateur religieux, un réformateur, un hérétique. Raconter sa vie, apprécier son influence sur ses contemporains, son rôle dans l'histoire sans discuter ce côté principal de sa carrière, sans se ranger parmi ses partisans ou ses adversaires, parmi ceux qui approuvent ou qui blâment son entreprise, c'est se condamner à passer à côté de ce que le sujet qu'on traite a de plus important.

Ainsi, pour ce qui est de cette traduction de la Bible, qui fut un des grands moyens d'action de Wicleff et lui attira les imprécations des catholiques, M. Vattier insiste à peu près uniquement sur le côté littéraire de la question. Il

1) Voyez C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*. 2 vol. in-8, Paris, 1848.

Digitized by Google

constate que cette traduction a exercé une puissante influence sur la formation de la langue anglaise, mais le lecteur qui s'en tiendrait aux informations qu'il donne ne comprendrait pas bien pourquoi et comment. La vérité c'est que Wicleff non seulement avait, à bien des égards, forgé lui-même l'instrument, le langage dont il se servait, mais surtout qu'il s'était nourri de la Bible, s'en était pénétré, et qu'il en a rendu le sens avec une étonnante fidélité. Un fait tout récent, postérieur à la publication du livre de M. Vattier, en témoigne. Tout le monde sait que l'Angleterre, et tous les pays de langue anglaise, ont fait longtemps et font encore usage d'une version biblique officielle, vulgairement nommée : la Version autorisée, qui fut faite sur les textes hébreu et grec par ordre du roi Jacques Ier et date de 1611. Ces dernières années elle a été revisée à fond par un comité où figuraient les premiers linguistes d'Angleterre et que secondait un comité semblable, aux États-Unis. Un pasteur américain, M. Ewell, a eu l'idée de comparer cette savante revision et la version autorisée elle-même, avec la traduction de Wicleff, et il a constaté que, dans bon nombre de passages, les linguistes du XIXe siècle, armés de tout l'appareil de la science moderne, ont abandonné le sens adopté par les traducteurs du roi Jacques, pour revenir à celui qu'avait donné Wicleff et qui se trouvait beaucoup plus conforme au texte. Le fait est d'autant plus remarquable que Wicleff, qui ne savait guère le grec et pas du tout l'hébreu (ainsi que le constate M. Vattier p. 15), n'a pas travaillé sur les originaux, mais a traduit en anglais la version latine, la Vulgate, elle-même si défectueuse. Malgré cet énorme désavantage, le Réformateur s'était si bien nourri de la Bible qu'il la comprenait mieux que les savants théologiens chargés plus tard par Jacques Ier de la traduire. C'est parce qu'elle avait ainsi une haute valeur religieuse, parce qu'elle répondait à un besoin religieux que sa traduction s'est répandue, popularisant du même coup, dans toutes les classes de la société, la langue nouvelle et meilleure que l'auteur avait comme créée pour les besoins de sa propagande. Ici donc l'action religieuse et l'action littéraire ne sauraient se séparer ; l'une explique l'autre ; l'œuvre du réformateur permet seule de comprendre l'influence de l'écrivain.

Le réformateur, M. Vattier l'a systématiquement, semble-t-il, laissé autant que possible de côté. Nulle part il ne se prononce pour ou contre. On dirait qu'il veut, avant tout, conserver la neutralité. Il rend justice à Wicleff dans les questions de détail ; il admire son caractère, son énergie, sa prodigieuse activité ; mais en même temps il semble garder l'arrière-pensée qu'après tout cet homme était un hérétique que l'Église n'avait pas tort de poursuivre.

Le défaut de ce système de neutralité à tout prix, c'est d'amoindrir singulièrement la personnalité du héros. Le portrait, minutieux comme une miniature, est ressemblant ; mais il n'atteint pas la grandeur naturelle. Wicleff a exercé une action beaucoup plus profonde et puissante, et il a fait beaucoup plus de bien ou de mal, selon l'opinion à laquelle on se range, que ne le dit M. Vattier.

Digitized by Google

Pour nous il n'est pas seulement l'un des créateurs de la langue anglaise, il est un des fondateurs des libertés anglaises. Il a contribué, plus puissamment que personne, à empêcher la papauté de mettre définitivement la main sur l'Angleterre. Il a préparé le terrain que ses successeurs ont labouré. il a jeté la semence que la réforme a fait croître et mûrir ; il a ainsi contribué, plus directement qu'aucun autre, à la création du premier peuple libre qu'ait vu l'Europe. M. Vattier, dans son livre, fait bien connaître le philosophe, le théologien, encore tout enveloppé de scolastique, l'écrivain, le polémiste ; nous regrettons qu'il ait beaucoup trop laissé de côté le Réformateur religieux, l'émancipateur des âmes, le libérateur.

Étienne Coquerel.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

L'enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Le rapport sur les travaux de la Section des Sciences Religieuses à l'Ecole pratique des Hautes-Études pendant la première année de son existence (1886) a paru chez Delalain, à la suite des rapports présentés, pour la même période, par les quatre sections plus anciennes. Nous relevons dans ce document les lignes suivantes qui témoignent de l'accueil favorable que le nouvel enseignement de cette Section a rencontré auprès du public, malgré les défiances injustes de ceux qui, poussés par des passions religieuses ou antireligieuses, l'ont mise pour ainsi dire à l'index, tantôt comme un foyer antithéologique, tantôt comme le dernier refuge de la théologie abhorrée, alors qu'elle ne vise à rien d'autre qu'à faire modestement de l'histoire dans un domaine que l'on a trop souvent soustrait à l'histoire et à la critique :

« En général, les directeurs et maîtres de conférences n'ont eu qu'à se louer des excellentes dispositions qui ont constamment animé leurs auditeurs. L'enseignement nouveau créé à la Sorbonne a été favorablement accueilli. Cent treize auditeurs se sont fait inscrire pour suivre une ou plusieurs conférences. Tous, il est vrai, n'ont pas donné suite à leur projet, soit parce qu'ils ne pouvaient pas disposer de leur temps aux heures des conférences, soit parce que l'enseignement de l'École des Hautes-Études ne répondait pas à l'idée qu'ils s'étaient faite des études d'histoire religieuse, soit, enfin, parce qu'ils ne possédaient pas une préparation suffisante pour suivre les travaux avec profit. Mais chacune des nouvelles conférences a réuni, durant le cours de cette première année d'existence, un nombre suffisant d'auditeurs assidus et zélés. Il y a lieu de se féliciter d'autant plus de ce résultat que la nature particulière des sciences enseignées dans la cinquième section avait provoqué certaines appréhensions dans une partie du public. Le caractère exclusivement historique de l'enseignement et les bons rapports des auditeurs entre eux ou avec leurs professeurs ne se sont pas démentis un seul instant.

« Il a été tenu par onze directeurs ou maîtres quatorze conférences hebdomadaires d'une ou de deux heures. Elles ont été suivies assidûment par soixante-

Digitized by Google

quinze candidats-élèves ou auditeurs. La Section n'ayant pas un an d'existence, ne peut pas encore avoir d'élèves. Outre les auditeurs dont les noms sont mentionnés plus loin (dans la suite du rapport), un certain nombre de personnes, ayant pris leurs inscriptions, ont suivi les conférences d'une façon intermittente. »

Pour le semestre d'été de l'année courante (1886-1887) la plupart des directeurs et maîtres de conférence ont conservé les mêmes sujets qu'ils avaient traités pendant le semestre d'hiver et que nous avons déjà mentionnés dans une précédente chronique (T. XIV, p. 248-249). Nous nous bornons à signaler les modifications apportées au programme du premier semestre :

M. *Sylvain Lévi* étudié, les mercredis à neuf heures et demie, les Sectes indiennes vers le VIII^e^ siècle, d'après le Çankara-vijaya, et les samedis à dix heures et demie, il explique des textes bouddhiques dans la Chrestomathie pâli de Frankfurter.

M. *Maurice Vernes* continue ses travaux sur les origines nationales des Hébreux. Après avoir étudié le royaume de David et de ses successeurs, il s'attache, pendant le second semestre, à l'histoire des royaumes de Juda et d'Israël.

M. *André Berthelot* a substitué, dans sa seconde conférence, l'Histoire de l'Oracle de Delphes à l'Explication des hymnes homériques, et M. *Sabatier* se livre à l'Examen critique du contenu de l'Apocalypse de saint Jean et de ses origines, tandis que M. *Massebieau* traite des rapports de la littérature chrétienne primitive avec les OEuvres de Philon. Enfin, dans la conférence de Droit canon, M. *Esmein*, qui a expliqué la Pragmatique Sanction de Charles VII pendant le semestre d'hiver, développe une comparaison de ce document avec le Concordat de 1516.

L'enseignement de la religion de l'Égypte est momentanément suspendu, M. *Lefébure* ayant été nommé professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger. Mais les jeunes égyptologues, désireux de s'initier à l'étude des problèmes de la religion égyptienne, ne seront pas, pour cela, dépourvus de ressources. Notre éminent collaborateur, M. *Maspero*, consacre justement pendant ce semestre ses conférences de la Section des Sciences historiques et philologiques à l'étude de la religion égyptienne d'après les données fournies par les pyramides.

Au Collège de France, M. *Albert Réville* continue son cours sur la religion romaine et ses modifications sous l'influence de la civilisation grecque et des religions orientales.

Dans le programme de la Faculté de théologie protestante, nous relevons les modifications suivantes : M. *Philippe Berger* traite de l'histoire du peuple juif depuis la destruction de Jérusalem jusqu'à nos jours ; M. *Bonet-Maury* continue jusqu'à Charlemagne l'histoire de l'Église et des missions chrétiennes, qu'il avait menée jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand, pendant le premier semestre.

Digitized by Google

M. Massebieau étudie le traité de Cyprien sur l'Oraison dominicale en le comparant aux traités analogues de Tertullien et d'Origène.

Les classifications des religions et le rôle de l'histoire des religions dans l'enseignement public. — Dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, du 4 avril, M. *Théodore Reinach* a consacré un article fort intéressant au récent volume de M. *Vernes* sur l'histoire des religions. Il y a tout intérêt pour nous à connaître le jugement d'un critique éclairé et désintéressé dans cette question déjà tant de fois discutée parmi nous. Après avoir noté les objections de M. Vernes contre les divers classements des religions proposés par les principaux hiérographes contemporains et en avoir reconnu la justesse, M. Reinach reproche à l'auteur d'avoir poussé trop loin sa défiance envers les classifications actuelles. A juste titre, il rappelle qu'une classification scientifique des religions ne saurait être artificielle, mais qu'elle devra reposer sur un principe de filiation. Et M. R. continue ainsi :

« ..... Lorsque l'examen scrupuleux des faits aura révélé entre les pratiques ou les croyances de deux peuples des ressemblances qui ne peuvent s'expliquer ni par le hasard, ni par l'emprunt, nous croyons que l'hypothèse d'une descendance commune s'impose et qu'elle fournit le principe d'une classification rationnelle.

« Je n'oublie pas toutefois que les éléments religieux, en voyageant d'un pays à l'autre, se métamorphosent, s'adaptent à leur nouveau milieu. Ce phénomène d'adaptation est commun aux langues, aux arts, aux religions, mais c'est en matière religieuse que son importance est la plus grande, parce que la religion tient de plus près aux racines mêmes de l'être moral d'un peuple. En réalité, il n'y a que les formes des religions qui voyagent, leur esprit leur est insufflé par les gens qu'elles visitent. Lorsque cet esprit demeure le même tout en changeant de milieu, c'est que l'emprunteur était arrivé au même point et au même genre de civilisation que le prêteur, mais cette transmission intacte est bien rare ; le fait général est la modification plus ou moins profonde : voyez ce qu'est devenu le bouddhisme en passant de l'Inde en Chine, le christianisme en passant de la Judée dans le monde gréco-romain. Dès lors on peut se demander s'il est légitime de considérer la religion, ainsi transformée par la greffe, comme le simple prolongement de la religion primitive; qui doit l'emporter dans la classification, la matière ou l'esprit? La question est embarrassante : je crois cependant qu'ici encore la linguistique doit servir de modèle. Il est fort possible que si nous connaissions la langue des anciens Gaulois, nous trouverions plus d'analogie entre la structure générale, le tour de cette langue et celui de la nôtre, qu'entre le français et le latin; de même, les érudits de la Renaissance ont déjà remarqué que sur beaucoup de points de syntaxe, le français est plus voisin du grec que du latin. Néanmoins il n'y a que des fous ou des rêveurs qui puissent songer, dans une classification rationnelle des langues, à ranger le français avec le celtique ou le grec plutôt qu'avec le latin,

Digitized by Google

qui lui a fourni les trois quarts de son vocabulaire et toutes ses flexions. Il en est de même des religions. Quelque transformation que le génie national fasse subir à une religion d'emprunt, la classification devra faire ressortir, avant tout, le lien d'origine, la filière, quitte à montrer qu'en matière d'évolution religieuse, comme ailleurs, les fils ne ressemblent pas toujours à leurs pères. En d'autres termes, dès que l'on admet une science des religions, c'est-à-dire qu'on envisage les religions comme des objets d'étude séparés, la *summa divisio* doit prendre pour base les rapports de filiation des diverses croyances; mais le savant ne doit jamais oublier que les religions, pas plus que les langues, ne constituent de véritables unités concrètes, qu'elles ne sont, au fond, que des organes ou des produits de la civilisation d'un peuple, isolés pour la commodité de l'étude ; que tout en vivant de leur vie propre, elles participent de la vie de l'ensemble organique auquel elles appartiennent; en un mot, l'hiérographe, comme le linguiste, ne peut se passer de l'historien, ou plutôt il faut qu'il soit lui-même un historien, ne s'absorbant jamais dans sa recherche particulière au point de perdre de vue l'objet général des sciences morales : l'homme présent et passé, dans toute sa complexité.

« Ceci me mène à dire deux mots du second sujet abordé par M. V. : la place que la science des religions doit occuper dans l'enseignement supérieur. Cette place, M. V. la trouve dans les facultés des lettres, et je ne puis qu'approuver cette opinion. Les facultés des lettres sont, au fond, des facultés d'histoire, en prenant ce mot dans le sens le plus large. De toutes les matières qui peuvent y être enseignées, la métaphysique est la seule qui ne rentre pas, par quelque endroit, dans la science de l'homme moral, laquelle se confond avec l'histoire; or la métaphysique ne s'enseigne guère, ou ne s'enseigne pas. Si l'on distribuait les chaires de la Sorbonne d'après un plan rationnel, on pourrait les grouper sous les chefs suivants : 1° étude de l'humanité actuelle (géographie politique, sociologie, psychologie, etc.); 2° étude générale de l'humanité dans le passé (histoire politique, histoire de la civilisation); 3° histoire des divers produits intellectuels de l'humanité : art, philosophie, langues, littératures. On voit que la religion se place tout naturellement sous cette dernière rubrique, et c'est bien ainsi que l'entend M. Vernes. L'existence de facultés spéciales pour les sciences religieuses n'avait de raison d'être que lorsque l'enseignement de ces sciences poursuivait un but essentiellement pratique, comme celui du droit et de la médecine. Du moment que l'État a renoncé à former lui-même les futurs prêtres — et M. V., qui n'a pas demandé la suppression des facultés de théologie catholique, s'en console assez aisément — la science des religions, devenue purement laïque et théorique, n'est à sa place qu'à la faculté des lettres, en contact intime avec les autres enseignements historiques, où elle doit sans cesse se retremper. L'existence de facultés de théologie laïcisées en Hollande s'explique historiquement, mais elle ne peut se justifier rationnellement.

Digitized by Google

« En ce qui concerne l'enseignement supérieur, M. V. a obtenu à peu près gain de cause, puisqu'outre la chaire du Collège de France, la science des religions est aujourd'hui professée dans une section de l'École des Hautes-Études, qui n'est qu'une annexe de la Faculté des lettres. Mais il ne se contente pas de ce résultat. Il réclame trois chaires d'histoire des religions dans chaque faculté des lettres (une chaire générale, une consacrée au judaïsme, une au christianisme). C'est beaucoup ; trouvera-t-on partout, dès à présent, *the right man for the right place?* Provisoirement, du reste, M. V. se contenterait dans la plupart des facultés de deux chaires ou même d'une seule, à la condition que cet enseignement eût une sanction : il demande que la licence et l'agrégation de philosophie comportent désormais une interrogation sur l'histoire religieuse. Je goûte peu, pour ma part, ce mariage de la philosophie et de la religion, qui n'ont jamais fait bon ménage ensemble que lorsqu'elles étaient, l'une ou l'autre, assez malades. Je goûte encore moins l'idée de M. V. de faire à l'histoire religieuse une part plus large dans l'enseignement secondaire et de l'introduire dans l'enseignement primaire. Le paragraphe qu'il propose d'insérer dans le programme d'histoire des lycées : « Jésus de Nazareth », ferait pousser les hauts cris aux ennemis de l'Université et suffirait à éloigner d'elle bien des familles timorées. Quant aux instituteurs primaires, comment supposer qu'ils aient assez de science et de tact pour enseigner cette *Histoire sainte laïcisée* que rêve M. V. après M. Astruc, sans tomber dans l'un ou l'autre écueil, ou de ressusciter l'ancien enseignement du catéchisme ou de froisser les consciences? Certes il est regrettable de voir des élèves quitter les bancs de l'école sans avoir jamais entendu parler de Moïse ni de Jésus, sans pouvoir rien comprendre, par conséquent, à tant de chefs-d'œuvre de l'art et de la littérature qui ont puisé leur inspiration dans la Bible et l'Évangile; mais dans l'état actuel des partis, je ne vois pas de remède à ce mal, et après tout, c'est une infime minorité d'enfants qui ne reçoit aucune instruction religieuse... »

A ces considérations en général fort justes nous nous permettons d'ajouter que, sans introduire ni dans l'enseignement secondaire, ni dans l'enseignement primaire des leçons spéciales d'histoire religieuse laïque, il nous paraît d'un grand intérêt de donner aux futurs maîtres dans ce double ordre d'enseignement quelques connaissances sérieuses d'histoire religieuse, afin que toutes les fois où les questions religieuses paraîtront dans leurs cours, — ce qui est inévitable, — ils sachent se tenir sur le terrain purement historique, aussi loin du fanatisme irréligieux que de la superstition. Nous nous sommes expliqué à ce sujet dans un article récent sur l'*Histoire des religions; sa méthode et son rôle* (t. XIV, p. 360 et suiv.).

Mélusine et le Folk-Lore. — La notice que nous avons consacrée, dans la précédente Chronique (p. 118-119), à l'étude du folk-lore en France et particulièrement aux travaux de M. Gaidoz, nous a valu de la part de notre

Digitized by Google

très honoré confrère en hiérographie quelques observations sur le rôle de *Mélusine* que nous nous empressons de faire connaître à nos lecteurs. En parlant des deux recueils mensuels qui, dans notre pays, sont exclusivement consacrés au folk-lore, la *Mélusine* et la *Revue des traditions populaires*, nous avions dit que la première de ces deux publications en est à sa troisième année d'existence. « Mélusine, nous écrit M. Gaidoz, est dans son troisième volume, par suite de son mode de publication et d'abonnement, mais elle est dans sa *onzième* année, son premier numéro portant la date du 5 janvier 1877. Elle a, il est vrai, interrompu sa publication en 1878, pour reparaître seulement au commencement de 1884 ; mais elle n'en a pas moins aujourd'hui onze ans d'existence, et elle a le droit de le rappeler au moment où les études dont elle a pris l'initiative se répandent de plus en plus en France. Nous disions en 1884, dans notre programme de réapparition : « L'initiative de *Mélusine* n'a pas été perdue ; elle « avait suscité un mouvement qui lui a survécu, et l'activité qui, depuis six « ans, a régné en France dans cet ordre d'études a continué son œuvre et com- « plété son programme. On pourrait donner le nom d' « *École de Mélusine* » à « ce noyau de folk-loristes qui dans ces dernières années ont entrepris l'explo- « ration des légendes de plusieurs de nos provinces. »

« Le développement de nos études et des publications qui prennent *Mélusine* pour modèle a justifié de plus en plus nos paroles de 1884. Nous nous en louons, mais nous pensons que la galerie se rendra compté de la chronologie et de la genèse du mouvement folk-lorique en France. »

Nous donnons acte, très volontiers, à *Mélusine* de sa réclamation. Nous n'avions pas compté au nombre de ses années d'existence les années où elle n'a pas paru. Mais nous ne demandons pas mieux que de lui tenir compte des années où elle a vécu invisible, à la façon des fées dont elle nous conte si bien les aventures. Qu'elle ait onze, quatre ou trois ans, personne ne lui contestera son rang de sœur aînée dans la famille des folk-loristes français.

Nous profitons de cette occasion pour la féliciter de la naissance d'une nouvelle petite sœur, la *Tradition*, organe de la Société des traditionnistes français, avec M. Henri Carnoy pour rédacteur en chef. Trois revues mensuelles de folk-lore, c'est peut-être beaucoup. La matière est abondante, mais le nombre de ceux qui s'entendent à l'extraire et à la travailler, n'est pas aussi considérable.

Publications. — 1° *Le Nouveau Testament provençal*. La Faculté des lettres de Lyon a entrepris de faire reproduire par la photolithographie le Nouveau Testament provençal conservé au palais Saint-Pierre à Lyon et que les auteurs du prospectus continuent à désigner sous le nom assez inexact de *Bible vaudoise*. Le travail sera exécuté par un excellent photographe lyonnais, M. Lumière, sous la direction de M. Clédat. La reproduction aura, comme le manuscrit, 482 pages in-8. Le prix de souscription est de 30 francs. L'initiative de la Faculté des lettres de Lyon sera fort appréciée de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la Bible au moyen âge et à celle de l'hérésie cathare.

Digitized by Google

2° *La stèle de Mésa.* M. Clermont-Ganneau a publié, en tirage à part, l'article du *Journal Asiatique* que nous avons déjà signalé dans un précédent dépouillement des périodiques, sous le titre de : *La stèle de Mésa, examen critique du texte* (Paris, Leroux, 1887 ; in-8 de 43 p.). C'est une réponse à l'édition du texte de la célèbre stèle par MM. Smend et Socin, que M. Carrière a présentée aux lecteurs de cette revue (t. XIV, p. 238 et suiv.). M. Clermont-Ganneau reproche aux éditeurs de n'avoir pas tenu compte d'un document essentiel, la copie faite par l'Arabe Selîm el-Qâri de sept lignes consécutives de l'original avant sa mutilation, d'avoir donné comme certaines des lectures qui sont hypothétiques. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail des discussions épigraphiques. L'un de nos collaborateurs reviendra sur le sujet. Dès à présent toutefois, il faut signaler dans la brochure de M. Clermont-Ganneau, le fac-similé de la copie partielle (lignes 13 à 20) prise par Selîm el-Qâri et la supposition de l'auteur qu'il serait possible à un explorateur habile de retrouver encore d'autres fragments de l'original, soit entre les mains des Bédouins qui leur attribuent une vertu magique, soit dans les matériaux de quelque construction postérieure.

Au moment de mettre sous presse, nous recevons la dernière livraison de la *Scottish Review* commençant par un article dans lequel le R. A. Löwy, secrétaire de l'Association anglo-juive, prétend démontrer le caractère apocryphe de l'inscription tant discutée. Pour lui, la pierre est ancienne, mais l'inscription moderne. Sa démonstration ne nous a pas convaincu. Mais il faut décidément que M. Clermont-Ganneau nous donne une édition définitive de ce texte.

3° *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, dirigé par MM. Daremberg et Saglio (Hachette). Le onzième fascicule de cette excellente publication, qui a paru au mois de mars, renferme plusieurs articles importants pour l'histoire des religions : la fin de l'article *Cupido* (Eros), par M. Collignon, *Cybèle*, par notre collaborateur M. Decharme, *Dæmon*, par notre collaborateur M. Hild, *Danaides* et *Danaus*, par M. Giraud Teulon, *Daphnephoria*, par M. P. Paris, *Deadia*, par M. Jullian, et *Delia*, par M. Homolle. Les illustrations sont toujours nombreuses et fidèles et les renvois aux sources rendent ce dictionnaire doublement précieux pour les travailleurs.

4° *L'Allemagne à la fin du moyen âge* (Paris, Plon, in-8 de XLIII et 603 p.). Tous ceux qui se sont occupés de l'histoire de la Renaissance et de la Réformation connaissent la célèbre *Histoire du peuple allemand depuis la fin du moyen âge*, par M. Janssen. C'est la traduction de cet ouvrage, aussi savant que passionné, que la librairie Plon nous offre, d'après la quatorzième édition de l'original et avec une préface de M. G.-A. Heinrich, doyen honoraire de la Faculté des lettres de Lyon, dans laquelle se reflète un esprit tout semblable à celui qui a inspiré l'original. Le livre de M. Janssen n'en est pas moins très riche en détails sur l'enseignement, les croyances et la vie populaires au commencement du XVI[e] siècle. A ce titre il est fort heureux que nous en possédions

Digitized by Google

une traduction. C'est un livre que l'on ne peut se dispenser de consulter, mais dont il est indispensable de contrôler les assertions.

5° Parmi les traductions d'ouvrages historiques de date récente, il nous faut signaler aussi l'*Histoire des réfugiés huguenots en Amérique*, de M. *C.-W. Baird*, traduite de l'anglais par MM. A.-E. Meyer et de Richemond. (Toulouse, Lagarde, 1887 ; in-8 de xx et 632 p. avec cartes et planches.)

ANGLETERRE

M. Gladstone et Poseidon. — M. Gladstone a repris avec une nouvelle ardeur ses études sur l'antiquité grecque et sur la civilisation homérique, depuis que de récentes controverses lui ont montré que les idées qui lui sont restées chères dans ce domaine, ne sont pas favorablement accueillies par la plupart des mythologues et des hellénistes. La revue anglaise *The Nineteenth Century*, du mois de mars, nous apporte un article de lui sur Poseidon qui semble devoir être la première d'une série de monographies sur les principaux dieux de l'Olympe homérique (*The greater gods of Olympos. I. Poseidon*). Voici le résumé de cet article :

Les grands dieux de l'Olympe homérique sont au nombre de cinq : Zeus, Hêrê, Poseidon, Apollon, Athênê. Chacune de ces divinités a une individualité nettement marquée et correspond à une conception déterminée. En Zeus, l'idée centrale est la puissance de gouverner (la politikê grecque) ; chez Poseidon, c'est la force physique ; chez Hêrê, la nationalité ; chez Athênê, la force spirituelle, et chez Apollon, la soumission à la volonté de Zeus. On se trompe sur le compte de Poseidon en le représentant comme l'*alter ego* de Neptune. Il est essentiellement un dieu terrestre, fort, indépendant, sensuel, jaloux et vindicatif. Il n'y a, à proprement parler, rien de divin en lui, hormis sa puissance. Ses attributions sont multiples et c'est justement l'analyse de ces attributions qui nous permet de nous débrouiller dans la question des origines achéennes. Après avoir établi sa thèse générale, M. Gladstone étudie successivement la situation de Poseidon parmi les dieux, son caractère, ses attributs et ses fonctions selon les indications fournies par les écrits homériques. Il est impossible, dit-il, de comprendre soit Poseidon, soit Hadès, à moins de reconnaître que chacun d'eux fut à l'origine un dieu suprême. La tâche du poète était de concilier les majestés de ces divers dieux suprêmes, en évitant de les mettre en conflit et en faisant ressortir la suprématie de chacun d'eux sur un point spécial. Poseidon n'est pas non plus une force de la nature personnifiée, mais une individualité qui exerce un pouvoir souverain sur un grand domaine de la nature, sans exclusion d'autres divinités. Ce pouvoir s'exerce sans doute sur la mer, mais il se manifeste aussi dans les tremblements de terre. Ce n'est pas comme dieu de la mer, que Poseidon est aussi le dieu des chevaux, c'est parce qu'il est le dieu d'une région où il y a beaucoup de chevaux. La même explication nous donne

Digitized by Google

la raison pour laquelle il est le dieu protecteur des constructions. C'est un dieu exotique acclimaté chez les Achéens. Ses cheveux noirs trahissent encore son origine méridionale et orientale. Le dieu des navigateurs, des Phéaciens, est devenu le dieu de la mer. Voilà la véritable genèse du Poseidon homérique ; aussi le rôle de ce dieu est-il beaucoup plus considérable dans l'Odyssée que dans l'Iliade.

M. Andrew Lang et Demeter. — La même revue qui a publié l'article de M. Gladstone nous donne, dans le numéro suivant (avril), une courte étude de M. *Andrew Lang*, intitulée *Demeter and the pig*. L'aimable et savant écrivain y signale une fois de plus le double caractère de la religion grecque, humaine et rationnelle, d'une part, sauvage et saturée d'éléments magiques, d'autre part, à propos de deux trouvailles faites par M. Newton dans le temple de Demeter à Cnide. Il s'agit d'une fort belle statue de Demeter et d'ossements de porcs trouvés, avec des statuettes représentant des porcs, dans une caverne souterraine voisine de l'emplacement où gisait la statue. Celle-ci est un des chefs-d'œuvre de la statuaire grecque, d'une expression touchante, une véritable Mater Dolorosa de l'Hellénisme. Que viennent faire auprès d'elle ces images vulgaires ? M. Lang rappelle à ce propos que chez les peuples les plus divers on a offert en sacrifice aux divinités de la terre des victimes humaines ou des porcs. On mélangeait, sur l'autel, leur chair et leur sang au grain pour obtenir des dieux la fertilité, tandis que l'on enterrait leurs os. Un passage du scoliaste de Lucien (dans le second Dialogue des courtisanes) nous permet d'établir qu'un rite tout semblable était pratiqué en Grèce aux Thesmophories, et nous avons ici une preuve de plus à l'appui de cette vérité qu'il faut chercher l'origine des rites bizarres des mystères grecs dans les pratiques des temps antérieurs à la civilisation.

M. Lang cite aussi un parallèle assez étrange de la légende de Demeter, inconsolable du rapt de Proserpine jusqu'à ce qu'elle soit réconfortée par une coupe de cycéon (mélange d'orge et d'eau) et par les farces grossières de la servante Iambê. C'est une tradition des Indiens de l'Amérique du Nord, rapportée par Schoolcraft de la façon suivante :

« Les Manitous étaient jaloux de Manabozo et de Chibiahos. Manabozo avertit son frère de ne jamais rester seul; mais un jour celui-ci s'aventura sur le lac glacé et fut noyé par les Manitous. Manabozo se lamenta sur les bords du lac. Il engagea la guerre contre tous les Manitous..... Il appelait le cadavre de son frère. Il terrifiait toute la contrée par ses lamentations. Alors il enduisit de noir son visage et s'assit pour se lamenter pendant six ans, en prononçant le nom de Chibiahos. Les Manitous tinrent conseil afin de trouver un moyen d'apaiser sa tristesse et sa colère. Les plus anciens et les plus sages qui n'avaient pris aucune part à la mort de Chibiahos, offrirent de tenter la réconciliation. Ils construisirent une cabane sacrée à côté de celle de Manabozo et préparèrent un somptueux festin. Puis ils se réunirent, à la file, l'un derrière l'autre, chacun

Digitized by Google

portant sous son bras un sac de la peau de quelque animal préféré, tels que le castor, la loutre, le lynx, contenant toutes sortes de plantes médicinales rares et précieuses. Ils les lui montrèrent et l'invitèrent à festoyer par des paroles joyeuses et par des cérémonies. Immédiatement il leva la tête, se découvrit, nettoya les couleurs sombres dont il était enduit et les suivit. Ils lui offrirent une coupe de la liqueur préparée avec les plantes choisies, à la fois en guise de propitiation et comme cérémonie d'initiation. Il la but d'un seul trait et sa mélancolie disparut. Alors ils commencèrent leurs danses et leurs chants, avec des cérémonies variées. Tous dansèrent, tous chantèrent, tous remplirent leur rôle avec la plus extrême gravité, avec exactitude, régularité et justesse. Manabozo était guéri. Il mangea, dansa, chanta et fuma la pipe sacrée. C'est ainsi que furent introduits les mystères de la grande danse médicale. Alors les Manitous unirent leurs pouvoirs pour rappeler Chibiahos à la vie. Ainsi fut fait ; ils lui rendirent la vie, mais il était défendu de pénétrer dans sa cabane. A travers une ouverture ils lui passèrent un charbon brûlant et lui dirent d'aller présider la Région des âmes et de régner sur le pays des morts. Manabozo, dès lors, se retira loin des hommes ; il laissa à Misukumigakva ou la Mère de la terre le patronage des plantes médicinales et lui offrit des sacrifices. »

Le déchiffrement des inscriptions hittites. — M. J. Menant a mis récemment nos lecteurs au courant des problèmes soulevés dans le monde des orientalistes par les monuments et les inscriptions de l'Asie-Mineure que l'on désigne sous le nom de *hétéens* ou *hittites*. Voici que le président du *Palestine Exploration Fund*, le capitaine *Conder*, prétend avoir trouvé la clef de ces mystérieuses inscriptions. Il a annoncé sa découverte dans une lettre datée de Chatham et publiée par le *Times*, dont nous donnons ici la traduction :

« Depuis quelques années le déchiffrement des étranges hiéroglyphes découverts à Hamath, à Alep, à Karkemisch et, d'une façon générale, dans toute l'Asie-Mineure, se présente à nous comme l'un des plus intéressants problèmes de l'archéologie orientale. On a tenté plusieurs fois de les lire, mais aucune de ces tentatives ne pouvait réussir tant que la langue à laquelle ces textes appartiennent restait inconnue. J'ai eu la bonne fortune de découvrir ce mois-ci (en février) quelle est cette langue et je ne pense pas avoir beaucoup de peine à convaincre les orientalistes de la réalité de cette découverte, puisqu'il se trouve que non seulement les termes, mais aussi la grammaire de ces inscriptions appartiennent à une langue bien connue. La découverte, quand on la connaît, paraît à tel point simple et évidente que je m'étonne qu'elle n'ait pas encore été faite. La lecture complète des textes ne laisse pas, sans doute, d'offrir encore quelques difficultés, d'abord à cause des mutilations et du mauvais état des inscriptions, ensuite à cause des fautes des reproductions publiées. Dans certains cas le sens de quelques symboles que l'on ne rencontre qu'une ou deux fois doit rester obscur jusqu'à ce que l'on en découvre d'autres exemples. Je ne doute pas néanmoins que l'étude attentive des originaux ne fasse disparaître

Digitized by Google

un grand nombre de ces difficultés de détail, lorsqu'on aura reconnu la clef simple et évidente de ce langage. Je n'hésite pas à déclarer qu'il est dès à présent possible de comprendre le sens général et les caractères des dix principaux textes actuellement connus. On sait que ces caractères étaient en usage 1400 ans avant Jésus-Christ et qu'ils remontent, selon toute vraisemblance, à une beaucoup plus haute antiquité. Je prépare un mémoire dans lequel je me propose de donner une analyse complète du sujet et je m'attaque au déchiffrement des plus importantes de ces inscriptions qui sont certainement déchiffrables. Ce sont des invocations aux dieux du Ciel, de l'Océan et de la Terre, — exactement les divinités (y compris Set) que les monuments égyptiens et les textes cunéiformes nous font connaître comme objets d'adoration chez les Hittites et les autres tribus de l'Asie-Mineure. Nous aurions déjà dû le soupçonner, puisqu'en certains cas, ces inscriptions se trouvent sur les bas-reliefs où sont représentés des dieux. On éprouve, sans doute, quelque désappointement en constatant qu'elles ne fournissent pas de renseignements historiques; mais je serai en état de montrer qu'elles permettent néanmoins d'établir des déductions historiques très importantes et qu'elles jettent un jour nouveau et vraiment étonnant sur l'ancienne histoire de l'Asie occidentale et de l'Égypte. Cette découverte provoquera sûrement une certaine incrédulité jusqu'à ce que l'on puisse en démontrer la justesse par de nombreuses preuves tirées de l'interprétation grammaticale ; c'est, en effet, la construction particulière des phrases qui explique pourquoi elles n'ont pas déjà été déchiffrées. Voilà pourquoi j'ai remis à deux orientalistes bien connus (MM. W. Wilson et C. Warren) un exposé des principes de la découverte, qui servira à montrer que la méthode adoptée n'est pas arbitraire et que les conclusions auxquelles elle aboutit, sont de la plus haute importance pour tous ceux qui étudient l'histoire d'Orient.

« Voici, sauf corrections ultérieures, le sens des textes les plus importants. Le premier est une prière au soleil :

« Puisse le saint, fort et puissant, entendre les prières qui montent. J'in-
« voque le Très Haut... J'adore mon Seigneur... Brille, Seigneur. Grand
« esprit, qu'il en soit ainsi. Il me donne la pluie du ciel. »

« Une seconde prière est adressée au dieu de l'Eau, du Firmament et de l'Océan :

« Je prie... mon Dieu de l'Eau, le majestueux Seigneur de l'Eau, le Dieu
« du Ciel. Je fais une inscription en son honneur. Je l'exalte. Je provoque une
« grande libation en guise de sacrifice. J'offre un sacrifice au Très Haut, le Roi
« de l'Eau. J'invoque le (fort) Seigneur, le puissant. Le (fort) Roi, (forte)
« lumière ; Dieu, chef du ciel... Je sacrifie à... Je crie... Je (le) glorifie
« priant pour de l'eau. »

« Un troisième texte se lit de la façon suivante :

« A toi, le puissant... le fort, le chef, le Seigneur reconnu, soient adressées
« les prières... Je crie avec prière au Saint, le grand Seigneur... à Dieu et

Digitized by Google

« à Déesse ensemble, je crie au grand (être) spirituel... Amen. Je... à mon « Dieu-Eau. Lui Set mon Dieu-Eau... chef... J'invoque. Au dieu bienfai- « sant de l'aurore... je crie... A mon Saint. [Puisse-t-il faire... ma sup- « plication ?] Offrant une libation au Dieu du Ciel. Je lui fais offrir une excel- « lente libation... Accepte mon excellente libation... La lune croissante « grandement je... »

« Ce texte est très mutilé et contient divers signes rares; mais le sens général est hors de doute. J'ai également traduit un long texte analogue, mais le mauvais état dans lequel il nous est parvenu fait qu'il y reste beaucoup de lacunes. Bref, j'ai appliqué ce langage à dix des textes principaux. Les sceaux et les pierres gravées recouverts des mêmes caractères ne sont pas difficiles à lire. Le cylindre trouvé à Babylone paraît être un cylindre magique, couvert de caractères, comme plusieurs autres déjà connus... »

Il importe de n'accepter ces traductions que sous bénéfice de contrôle. N'oublions pas, en effet, que le capitaine Conder est au moins le cinquième à proposer une clef pour l'interprétation des inscriptions hittites. Ceux de nos lecteurs qui désirent suivre de près l'histoire des tentatives de déchiffrement, trouveront un très intéressant aperçu des divers systèmes proposés jusqu'à ce jour, dans un nouveau recueil périodique anglais dont nous avons déjà annoncé la publication, mais que nous nous plaisons à signaler une fois de plus : le *Babylonian and Oriental Record* (Londres, Nutt, sous la direction du prof. de Lacouperie), livraison d'avril 1887.

Archéologues et philologues. — Puisque nous avons commencé le récit des découvertes du président du *Palestine Exploration Fund,* nous ne saurions négliger l'article qu'il a publié, peu de jours après la lettre précitée, dans la livraison de Mars du *Contemporary Review*, sous le titre de : *Old Testament : ancient monuments and modern critics.* C'est une vive attaque contre la méthode et les procédés de l'école critique d'interprétation de l'Ancien Testament. Le cap. Conder reproche aux hébraïsants de se renfermer trop exclusivement dans l'étude philologique des textes de l'Ancien Testament et de ne pas tenir un assez grand compte des découvertes de plus en plus importantes qui se succèdent dans le champ de l'archéologie sémitique et de l'égyptologie. Il prétend montrer par une série d'exemples portant sur la diffusion du nom de Jéhovah, le tabernacle, l'année hébraïque, les récits de la Genèse, les Rephaïm, les mœurs et les coutumes des Hébreux, etc., que les découvertes de l'archéologie et l'étude comparée des civilisations et des religions sémitiques condamnent un grand nombre des affirmations de l'École critique et que la défiance avec laquelle le public accueille les conclusions de celle-ci, est justifiée par la témérité des hypothèses et l'insuffisance de la documentation. C'est surtout à M. Wellhausen que le cap. Conder s'attaque.

Ce choix, il faut le reconnaître, est particulièrement malheureux. Le savant philologue et historien allemand sera sans doute étonné d'apprendre qu'il n'a

Digitized by Google

pas suffisamment étudié les religions sémitiques. Il n'aurait pas grand'peine à établir que les certitudes archéologiques auxquelles le cap. Conder attache une si grande valeur, ne sont pas toutes aussi évidentes que le prétendent leurs heureux inventeurs et que les conclusions que ce dernier en tire pour appuyer certains récits bibliques sont fort contestables. M. Robertson Smith, l'auteur d'un des plus beaux ouvrages qui aient paru sur les anciens Arabes, lui a vertement répondu dans la livraison d'avril de la même revue. Nous n'avons pas à prendre parti, lorsqu'il accuse le président du *Palestine Exploration Fund* de ne pas savoir l'hébreu et de n'avoir qu'une connaissance imparfaite de la philologie sémitique. Les éléments pour juger le différend nous manquent. Il n'est malheureusement plus rare de voir des critiques ignorant l'hébreu se mêler de disséquer les textes mêmes de l'Ancien Testament. Mais il faut bien reconnaître avec M. Robertson Smith que l'âpre critique de Wellhausen ne semble pas l'avoir lu avec suffisamment d'attention.

Nous retrouvons ici en réalité la nouvelle rivalité des folkloristes et des philologues, greffée sur l'ancienne rivalité des conservateurs et des critiques dans le domaine de l'exégèse sacrée. En s'adressant à des hommes comme MM. Wellhausen et Kuenen, le cap. Conder se trompe d'adresse. Son article renferme cependant un avertissement utile à recueillir pour bon nombre d'exégètes modernes de l'Ancien Testament. Il ne faut plus, dans l'état actuel des études sémitiques, se renfermer exclusivement dans la dissection des textes bibliques, comme si le développement de la religion d'Israel ne devait pas être éclairé par les travaux multiples des autres sections de l'histoire, de l'archéologie et de la philologie sémitiques.

Publications. — 1° *Ch. Bigg. The christian Platonists of Alexandria* (Oxford, Clarendon Press, 1886; in-8 de xxvii et 304 p.). Sous ce titre le Dr Ch. Bigg a réuni les huit conférences qu'il a prononcées à Oxford, en 1886, sur l'invitation du comité chargé de gérer le legs du Rev. Bampton. La première est consacrée à Philon et aux gnostiques, les cinq suivantes traitent de Clément et d'Origène, la septième a pour objet la Renaissance païenne et la dernière expose l'action des deux grands docteurs alexandrins sur le développement ultérieur de la pensée chrétienne. L'auteur n'a pu épuiser le sujet en quelques conférences ; mais il a traité Clément et Origène avec une connaissance approfondie de leurs écrits et avec cette sympathie intellectuelle qui provient d'une certaine affinité de son esprit avec le leur. Les *Platonistes chrétiens d'Alexandrie* font un digne pendant à l'*Organisation des Eglises chrét iennes primitives* du Dr Hatch qui ont déjà été publiées, il y a quelques années, comme conférences Bampton.

2° *Dictionary of religion.* La librairie Cassell vient de publier une encyclopédie des doctrines chrétiennes et des enseignements d'autres religions, comprenant l'histoire des sectes, hérésies, dénominations ecclésiastiques et la biographie des hommes qui ont exercé une action quelconque dans le domaine religieux.

Digitized by Google

Ce dictionnaire est l'œuvre du Rev. William Benham.

3° *Arthur Lillie. Buddhism in Christendom or Jesus the Essene.* — (Londres, Kegan Paul, 1887 ; in-8 de XII et 410 p.). M. Lillie est l'auteur de la Vie populaire du Bouddha. Il nous donne ici un parallèle du Bouddha et du Christ. D'après lui, on ne comprend les origines du christianisme que par le bouddhisme. L'auteur, d'ailleurs, ne manque pas d'imagination.

4° On annonce la publication d'un nouveau volume de M. *W. J. Wilkins*, l'auteur d'un bon traité de Mythologie hindoue. Ce nouvel ouvrage est intitulé *Modern Hinduism*. C'est une exposition populaire de la vie quotidienne des Hindous dans l'Inde septentrionale. A signaler particulièrement les chapitres sur les castes, sur le culte et sur les sectes. L'éditeur est M. T. Fisher Unwin.

Nouvelles diverses. — 1° Le *Codex Amiatinus*. L'hypothèse de M. de Rossi, d'après lequel le célèbre manuscrit de la Vulgate de la Bibliothèque Laurentine à Florence était l'œuvre, non pas du moine bénédictin Servandus (541), mais d'un abbé anglais de Wearmouth (Northumberland), nommé Céolfrid, vient de recevoir une éclatante confirmation de la part de M. Hort, professeur à Cambridge. M. de Rossi avait cru reconnaître dans les parties grattées de l'inscription du manuscrit, au verso de la première page, le nom de ce Céolfrid qui, d'après Bède, apporta en 716 au pape un manuscrit de la Bible copié par ses soins. M. Hort a eu l'idée que, — chose étrange, — personne n'avait encore eue, d'ouvrir la vie anonyme de Céolfrid qui est imprimée à la suite des œuvres de Bède, dans le tome VI de l'édition Giles. Il y a lu, non seulement que Céolfrid avait fait copier les trois beaux manuscrits mentionnés par Bède, mais encore l'inscription même qui se trouve au verso de la première page du Codex Amiatinus. L'origine de ce manuscrit est donc certaine; il date de l'an 716 et vient d'Angleterre.

2° *Hibbert-Lectures*. Les conférences de la fondation Hibbert ont lieu cette année, comme d'habitude, à Londres et à Oxford. Le conférencier est M. Sayce; il a choisi pour sujet la *Religion de l'Assyrie et de la Babylonie*. L'*Academy* annonce aussi que le comité de la fondation Hibbert publiera très prochainement un volume de l'un de ses pupilles, de Cambridge, intitulé : *La cosmologie du Rig-Veda*.

3° *Manuscrits sanscrits*. La Bibl. bodléienne a récemment acquis une précieuse collection de 465 manuscrits formée par M. Hultzsch pendant son dernier voyage en Cachemire. Une vingtaine seulement de ces manuscrits appartiennent à l'ancienne littérature des Brahmanas et des Upanishads. Il y a aussi une vingtaine de textes de Puranas. C'est la littérature jaïne surtout qui est largement représentée dans cette collection. Elle n'y compte pas moins de cent pièces.

4° *Nécrologie*. On annonce la mort du Rév. James Long à l'âge de 73 ans. Il avait passé une grande partie de son existence comme missionnaire aux Indes

Digitized by Google

où il faisait beaucoup de bien. Peu de temps avant sa mort, il a donné la somme de cinquante mille francs à la *Church Missionnary Society* pour qu'elle organise pendant sept années consécutives une série de conférences populaires sur les religions du monde oriental.

ALLEMAGNE

Publications. — 1° *Ludwig Pastor. Geschichte der Päbste seit dem Ausgang des Mittelalters.* I (Fribourg, Herder, 1886 ; in-8 de XLVIII et 723 p.). Ce premier volume d'un ouvrage qui doit en former six permet d'augurer une excellente histoire des papes, faite sans doute au point de vue catholique, mais animée d'un esprit relativement large. L'auteur a tiré grand profit des archives du Vatican ; c'est même l'utilisation des documents fournis par ces archives qui donne à ce livre un caractère nouveau et un intérêt de premier ordre. M. Pastor se meut avec une véritable aisance au milieu des renseignements de tout ordre qu'il a accumulés avec une grande patience ; son histoire est à la fois concise et complète. Le premier volume que nous annonçons ici est consacré aux papes de la Renaissance et s'arrête à l'élection de Pie II.

2° *E. Pfleiderer. Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee* (Berlin, Reimer, 1886 ; in-8 de X et 384 p.). M. Pfleiderer, bien connu de nos lecteurs par ses travaux sur l'histoire et la philosophie des religions, s'est attaqué dans ce livre à l'un des problèmes les plus obscurs de la philosophie antique. Il s'acquitte de sa tâche avec la vaste érudition et la persévérance au travail que nous lui connaissons de longue date. Il y a deux propositions saillantes dans ce livre. La première, c'est que la philosophie d'Héraclite, considérée comme un *panzoismos*, ne s'explique ni par l'influence des philosophes ioniens ni par celle des éléates, mais par l'action des principes enseignés dans les mystères religieux. M. P. signale surtout, à cet égard, le principe de l'indestructibilité de la vie à travers ses manifestations changeantes et temporaires. La seconde thèse à noter, c'est que l'auteur croit pouvoir retrouver l'action de la philosophie d'Héraclite dans l'Ecclésiaste, dans la Sapience et jusque dans le prologue du quatrième évangile.

3° *Das altindische Thieropfer mit Benützung handschriftlicher Quellen* bearbeitet von Dr *Julius Schwab* (Erlangen, Deichert, 1886 ; gr. in-8 de XXIV et 168 p.). M. Julius Schwab, attaché à la Bibliothèque nationale du Grand Duché de Bade, à Carlsruhe, nous offre dans ce livre une étude très minutieuse du sacrifice des animaux selon le vieux rituel hindou. Pour permettre au lecteur de se reconnaître dans ce chaos de prescriptions rituelles avec leurs variantes, l'auteur a divisé son ouvrage en un grand nombre de petits paragraphes. Dans une introduction, il nous fait connaître les sources et la littérature du sujet, la signification et le caractère général du sacrifice animal, ainsi que l'époque du sacrifice. Le corps proprement dit de son étude comprend trois parties : la

Digitized by Google

préparation au sacrifice, les préparatifs du sacrifice, son accomplissement et les offrandes qui s'y rattachent. Par sa nature même un ouvrage de ce genre ne saurait être analysé dans une courte notice. C'est presque un catalogue, mais un catalogue qui nous paraît fait avec beaucoup de soin et qui trahit une grande érudition. L'utilité de pareils travaux pour l'étude critique des relations, entre les écrits auxquels l'auteur emprunte ses documents, paraît incontestable.

4° *C. Pesch. Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums.* Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. — (Herder, Fribourg en Brisgau, 1886 ; in-8 de x et 144 p.). Nous avons affaire ici à une tentative de plus pour établir le monothéisme primitif au moyen d'une argumentation et d'une documentation très nourries. L'auteur étudie la notion de dieu successivement chez les peuples de langue sémitique et chez quelques autres peuples moins connus de l'antiquité. On peut supposer que ce travail ne gagnera pas un grand nombre de nouvelles recrues à la thèse de l'auteur.

5° *Gustav Krüger. Lucifer, Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer* (Leipzig, 1886, Breitkopf et Härtel. ; in-8 de VI et 130 p.). Voici une bonne et consciencieuse monographie d'un personnage et d'un mouvement ecclésiastiques, dont l'importance intrinsèque n'est peut-être pas bien considérable, mais dont l'histoire éclaire d'un jour caractéristique les dispositions de l'Église chrétienne dans la seconde moitié du IVe siècle. M. Krüger expose dans un premier chapitre l'histoire de l'évêque de Cagliari. Le second chapitre contient la description du schisme intransigeant des Luciférien. Un appendice, qui n'est pas la partie la moins intéressante du livre, contient une étude critique des écrits de Lucifer.

6° Nous avons reçu le tirage à part d'un excellent article publié par M. *E. Lucius*, professeur à l'université de Strasbourg, dans la *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* (II, 1), une nouvelle revue allemande consacrée, comme son titre l'indique, à l'histoire des missions modernes et à l'histoire des religions des peuples chez lesquels le christianisme se répand. C'est pour le moment la seule revue allemande consacrée à l'histoire des religions. L'article de M. Lucius est intitulé : *Die geschichtlichen Voraussetzungen des Sieges des Christenthums im Römischen Reich.* L'auteur y étudie les conditions philosophiques, religieuses, morales et sociales qui ont amené la société antique au christianisme.

7° *Gustav Teichmüller. Religionsphilosophie* (Breslau, Kœbner, 1886 ; in-8 de XLVI et 558 p.). Voici comment l'auteur, qui prétend renouveler à la fois l'histoire des religions et la philosophie par une nouvelle théorie de l'entendement, explique le but de son ouvrage (p. XXXII) : « Il s'agit d'une chimie logique de la vie religieuse ; les religions reconnues d'une façon empirique sont décomposées en leurs éléments qui forment des coordonnées constantes. De là la possibilité de définitions précises et déterminées et des subdivisions exactes. »

Digitized by Google

Après un premier chapitre sur les définitions de la religion et sur la nature des fonctions de l'âme, l'auteur donne une classification des religions, toute métaphysique, en religions projectives où l'homme sépare Dieu de lui-même et le pose en face de lui comme objet extérieur à lui, religions panthéistes où le dieu objectif est reconnu comme inséparable du sujet pensant, et enfin le christianisme dans lequel la personnalité du sujet est maintenue en face de l'objet sans projectivité. — On voit que les beaux jours de la métaphysique dans l'histoire des religions ne sont pas encore passés.

8° *Bellarmin's Selbstbiographie*, lateinisch und deutsch, herausg. von *J.-J. Döllinger* und *F. H. Reusch* (Bonn, Neusser, 1887 ; in-8 de VI et 352 p.). MM. Döllinger et Reusch ont rendu service à l'histoire en publiant cette autobiographie du célèbre cardinal qui n'avait pas encore paru, malgré le grand intérêt qu'elle présente, parce que l'ordre des Jésuites avait tout mis en œuvre pour en prévenir la publication.

9° Nous lisons dans la *Revue Historique* (t. XXXIII, p. 456-457) que la Société pour l'histoire de la réforme allemande, qui compte aujourd'hui plus de 6000 membres et dispose d'un revenu annuel de 20.000 marcs, a publié dans ses *Jahresberichte* de 1885-1886 un intéressant mémoire de M. *Th. Schott* sur Francfort considéré comme asile des réfugiés protestants. Les publications de la Société, depuis 1885, sont les suivantes : *Schott*, Die Aufhebung des Ediktes von Nantes (1685) ; *Gothein*, Ignatius von Loyola ; *Iken*, Heinrich von Zutphen ; *Holstein*, Die Reformation im Spiegelbilde der dramatischen Litteratur des XVI^e^ Jahrh. ; *Walther*, Luther im neuesten rœmischen Gericht ; *Sillem*, Die Einführung der Reformation in Hamburg ; *Kalkoff*, Die Depeschen des Nuntius Aleander.

Nécrologie.— La science allemande a perdu cet hiver deux de ses serviteurs les plus dévoués. M. *W. Henzen* est mort à Rome le 27 janvier à la suite d'une paralysie pulmonaire. Il laisse dans les volumes du *Corpus inscriptionum latinarum* qui concernent la ville de Rome un monument qui lui survivra pendant longtemps. Tous ceux qui ont été en rapport avec lui conserveront un bon souvenir de sa courtoisie et de sa bienveillance.

Avant lui, au mois de novembre, est mort à Kœnigsberg, à l'âge de cinquante-quatre ans seulement, M. *H. Jordan*, le continuateur de la Mythologie romaine de Preller, l'auteur de nombreux travaux sur l'archéologie et la topographie de l'ancienne Rome, l'un de ceux qui connaissaient le mieux les questions encore si obscures qui se rattachent à l'ancienne religion romaine.

HOLLANDE

Manuels d'histoire des religions. — Tandis que M. le professeur *Tiele* prépare la seconde édition de son *Manuel* désormais célèbre auprès de quiconque s'occupe d'histoire religieuse, nous recevons le premier volume

Digitized by Google

d'un beau manuel de l'histoire religieuse rédigé en allemand par son collègue d'Amsterdam, M. *P.-D. Chantepie de la Saussaye*. (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*, I. Fribourg, J.-C-B. Mohr, 1887; grand in-8 de x-465 pages). Ce livre auquel nous nous proposons de consacrer sous peu un compte rendu spécial fait partie de l'excellente collection de Manuels théologiques publiés par la maison Mohr, de Fribourg, parmi lesquels nous avons déjà signalé avec tous les éloges qu'ils méritent l'Introduction au Nouveau Testament de M. *Holtzmann* (dont la 2e édition vient de paraître!) et le premier volume de l'Histoire des Dogmes de M. *A. Harnack*.

ASIE

Société Asiatique du Bengale. — Nous empruntons à une revue anglaise quelques fragments du rapport annuel lu par M. E.-T Atkinson devant la *Société Asiatique du Bengale*, dont il est le président, à la séance générale du 2 février dernier.

« L'excellente collection de manuscrits thibétains offerte à la Société par M. B.-H. Hodgson a été mise en ordre et collationnée par un lama bouddhiste du district thibétain de Hor-Tol. Le catalogue en est sous presse, il s'imprime sous la direction du Babou Pratapa Chandra Ghosa. Il a été fait aussi des démarches en vue de publier des passages choisis de ces manuscrits, sans qu'il soit question, pour le moment du moins, d'en faire une édition. L'on ouvrirait ainsi aux savants européens une source de renseignements trop longtemps négligée. Ils sont rares en Europe et plus rares encore aux Indes, ceux qui font du thibétain l'objet spécial de leurs études, et la principale raison en est, sans doute, l'absence de textes... Un grand nombre de ces textes thibétains sont d'anciennes traductions du sanscrit, faites par des pandits hindous du xe au xiie siècle; elles paraissent présenter souvent un texte plus pur et plus correct que ceux des originaux tels qu'ils existent aujourd'hui aux Indes, tandis que pour plusieurs les originaux ont disparu. Le Babou Sárat Chandra Das, nommé récemment membre de cette Société pour ses travaux sur la littérature thibétaine, rédige une liste des termes philosophiques et des autres expressions techniques, en thibétain, avec leurs équivalents en sanscrit et en anglais. A cet effet il a été autorisé à se servir de l'excellent manuscrit de Csoma de Körös, que la Société possède, et qui contient, de la main même de Csoma, un vocabulaire très considérable de mots thibétains avec leurs équivalents sanscrits et anglais. Il dispose aussi d'un manuscrit birman rare, sur le même sujet, qui se trouve dans la bibliothèque de la Société...

« Les manuscrits birmans et siamois possédés par la Société ont aussi été examinés. Les premiers ont été catalogués par un moine de la Haute-Birmanie. La liste de ces manuscrits est sous presse et sera publiée sous la direction de Moung Hla Oung. Notre nouveau pandit achève le catalogue de nos manuscrits

Digitized by Google

sanscrits et un Malwie de Madras travaille à la liste de nos manuscrits arabes et perses, suivant un système établi par le Dr Hoernle. »

Passant aux explorations et aux fouilles, le président s'exprime ainsi :

« A Gaya, sous la direction du général Cunningham, M. Beglar a creusé à un endroit en deçà de l'ancien *garh* ou fort. Il y a découvert les restes d'une construction que l'on est en droit d'identifier avec l'un des grands monastères mentionnés par Fah Hien, le voyageur chinois du ve siècle. A Patna, l'examen du mur du fort, le long de la rivière, a conduit M. Beglar à la conclusion que les fondations contiennent des restes des murs de la forteresse qui existait en cet endroit au temps d'Asoka. On a dressé aussi le plan et les coupes de la mosquée d'Adina, dans le district de Malda, le plus ancien et le plus important des monuments musulmans au Bengale. On s'est également préoccupé de conserver, dans une certaine mesure, les constructions qui entourent le lieu du fameux arbre *bo*, à Gaya, et l'on va recueillir dans le Musée Indien un choix des ruines éparses qui en ont été retrouvées. L'idée de M. Edwin Arnold que le détenteur actuel du temple hindou à Gaya soit invité à abandonner ses droits pour que le lieu, si sacré pour les bouddhistes, soit confié aux soins de bouddhistes de Ceylan, sera sans doute exaucé ; mais nous ne devons pas oublier à ce sujet que nous avons, en Birmanie même, un nombre encore plus grand de sujets bouddhistes dont il convient de tenir compte... »

« ... En examinant le registre de la littérature indigène, je trouve que dans l'année 1885-1886, il y a 2572 déclarations nouvelles, soit 762 ouvrages concernant l'éducation et 1810 ouvrages portant sur d'autres sujets. Pendant le premier trimestre de 1886, il y a eu 523 publications, sur lesquelles 60 0/0 sont entièrement ou partiellement en bengali, le reste en anglais, en sanscrit, en uriya et en hindou. Sur ce nombre, il y a 83 publications périodiques et 145 ouvrages d'éducation, en comprenant sous cette dénomination les livres scolaires, les anthologies pour les examens des indigènes et les traités de législation et de médecine. Au Bengale, comme d'ailleurs dans l'Inde en général, le travail littéraire, en dehors de ce qui est consacré à l'instruction publique, se porte sur la religion plus que sur tout autre sujet. Ce phénomène ressort avec évidence de la statistique que nous avons devant nous ; non seulement on y remarque les efforts soutenus pour faire revivre l'hindouisme lui-même, mais encore une réaction, très sensible dans la littérature indigène des dernières années, contre l'esprit rationaliste et l'influence européenne. Quoique plusieurs de ces ouvrages ne soient que des rééditions de récits du Mahabharata ou du Ramayana, — fort habilement appropriées aux gens peu instruits ou aux orthodoxes, — il y en a néanmoins qui ont une valeur originale ; telle *Krishna Charitrà* de Bankim Chandra Chhatarji, qui contient une critique des mythes de Krishna. Dans la partie de l'ouvrage déjà publiée, l'auteur montre que la conception de Krishna dans le Mahabharata est celle de l'homme parfait, de l'idéal humain dans son acception la plus large. R.-C. Datta dans son *Sansàr*

Digitized by Google

nous dépeint avec fidélité la vie de la classe moyenne des Bengalis, et Sasadhar Tarkachuràmani, dans son *Dharma Vyákhhya*, essaie de donner une description scientifique des rites et des doctrines de l'hindouisme. Rajanikánta Gupta a publié une partie de son histoire de la guerre des cipayes, T. N. Mukharji, une partie de son encyclopédie; Shyàm Lál Goswami, un dictionnaire mythologique; et Ràma Nàráyana Vidyáratna publie la suite de divers ouvrages sanscrits avec traduction en bengali, appartenant surtout à la littérature vaishnava. En hindou Bihári Damodar Sastri a rendu compte de ses travaux dans l'Inde méridionale et en Uriya, le fakir Mohan Senapati, le poète bien connu, continue sa version en vers du Mahabharata. La fiction, la poésie, le drame, les essais sociaux et politiques occupent une place importante; toutes les écoles y sont représentées; il y a des conservateurs, des progressistes, des libéraux, des radicaux et même des révolutionnaires. Il n'y a guère de tendance de quelque importance qui ne soit pas représentée dans ces listes; mieux qu'aucune autre indication, elles font connaître les influences et les aspirations qui agissent en ce moment... »

Littérature parsie. — *M. James Darmesteter* a fait une conférence à Bombay, le 2 février, pour exhorter les Parsis à publier les trésors de leur littérature qui se perdent jusqu'à présent dans des manuscrits inutilisés. Cette littérature inédite renferme des textes pehlvis, perses et en gujarati. Il estime que l'on n'a pas rendu suffisamment justice à l'immense valeur historique de la littérature pehlvi. C'est ainsi qu'il y a à Bombay deux manuscrits du Bundehesch original qui sont les plus anciens et les plus complets de ceux que nous possédions, car ils contiennent le double du Bundehesch fragmentaire qui a été publié, traduit et commenté tant de fois en Europe, et ils fournissent une abondance de renseignements nouveaux sur certains points très discutés de la doctrine zoroastrienne.

La crémation d'un lama kalmouk. — Le 14 décembre passé a eu lieu sur la rive droite du Volga, dans le voisinage de la bourgade de Vettranka, la crémation de la dépouille mortelle du lama du peuple kalmouk, mort le 5 décembre. Pendant sept jours, le corps du lama est resté exposé dans le *khouroul*, assis sur un fauteuil en fer auquel il était attaché par un fil d'archal. Le jour de la crémation, le fauteuil a été porté trois fois autour du *khouroul*. On l'a déposé ensuite sur une espèce d'esplanade et l'on a construit tout autour une espèce de four en briques. Ce four a été rempli de combustible, qu'on a allumé au son d'une musique kalmouke. La cérémonie de la crémation s'est accomplie devant une assistance très nombreuse, dans laquelle on voyait beaucoup de Russes.

Le défunt lama était très aimé pour sa bienfaisance et sa bonté. Il était toujours prêt à rendre service à tous ceux qui s'adressaient à lui. Il n'aura pas de successeur, car il a été décidé de supprimer la dignité sacerdotale dont il était revêtu.

Digitized by Google

Une superstition chinoise. — Des témoignages dignes de foi établissent que les pirates chinois qui ont assailli récemment M. Haïtce, attaché à la commission de délimitation du Tonkin, sur la frontière chinoise, à Monkay, ont mangé son cœur et son foie et bu son fiel délayé dans de l'eau-de-vie de riz. Ils espéraient faire passer ainsi le courage du jeune Français dans leur corps, à eux. Voici un exemple de plus d'une pratique et d'une superstition dont on retrouve la trace dans la plupart des religions.

Les Fêtes du Têt et les tombeaux royaux en Annam. — Le journal le *Temps*, du 3 avril, a publié une correspondance de l'Annam qui contient quelques détails intéressants sur les mœurs et les superstitions des Annamites. Nous en extrayons les passages suivants :

« Il y a trois jours (la lettre est datée de Hué, 30 janvier) une salve de dix coups de canon a annoncé que le roi venait d'inaugurer en personne la cérémonie « des bambous » et le peuple tout entier a suivi l'exemple royal. Devant la plus humble case on voit une maigre tige de bambou plantée au milieu du petit enclos que les ambitieux décorent du nom de jardin. Presqu'au sommet de cette tige est une petite cage grossièrement tressée, avec un petit jouet accompagné quelquefois d'un fruit ou d'un gâteau. Tout cela est destiné à apaiser le diable et à lui fournir matière à amusement. Pendant qu'il prendra ses ébats sur le bambou, on pourra soi-même s'égayer en paix, se réunir et festoyer paisiblement dans les cagnas autour du plat de riz ou de nuoc-man, sans crainte que ce fâcheux s'en vienne réclamer sa part et troubler le bonheur des braves gens, en curieux qu'il est. Ne rions pas trop vite, songeons que nous sommes dans un pays où la superstition religieuse est un rouage politique essentiel et que, si enfantine qu'elle se fasse, elle a derrière elle un peuple prêt à se lever pour elle.

« Quand on discutait avec la cour, il y a deux mois, le projet d'installation de la nouvelle concession française au Mang-Ka et le creusement du canal qui devait la délimiter, le roi et ses ministres cherchaient à abriter leurs résistances politiques derrière des scrupules religieux. « Ne craignez-vous pas, disait le « plus sérieusement du monde S. M. Dang-Kangh, d'atteindre et de blesser en « creusant ainsi la terre les griffes du dragon qui veille sur la citadelle ? » On promit de prendre toutes les précautions possibles et on calma à grand'peine ces scrupules royaux.

Tous les pétards qu'on tire sur le fleuve et à bord du moindre sampan ont pour mission de chasser les mauvais génies et d'obtenir d'eux la paix pour l'année qui s'ouvre. La légation de France, elle aussi, a tenu à chasser les mauvais génies; l'avenir dira si elle a réussi. Pendant plus d'une demi-heure, pétards et pièces d'artifice ont fait rage dans la cour d'honneur. Les Annamites, ivres de joie, couraient à travers les tourbillons de la fumée âcre, se disant qu'un peuple était bien heureux qui était assez riche pour pouvoir chasser si loin tous les diables et s'assurer une si durable félicité...

Digitized by Google

« Aussitôt après la réception du personnel européen, les mandarins de tout rang et de tout degré, en habit de gala, sont venus à leur tour dans la grande salle d'audience lui faire leur *lais*, c'est-à-dire se mettre à genoux et par cinq fois se prosterner en joignant les poignets et frappant la terre du front.

« Le lendemain, dès la première heure, le roi s'est embarqué sur la grande jonque de gala qui ne sert guère qu'une fois l'an, et, remorqué par des sampans à trente ou quarante rameurs, il a lentement remonté le fleuve pour aller faire ses dévotions au tombeau de Tu-Duc et adorer les mânes de son père adoptif. Ainsi le veut le rite royal, ainsi le veut aussi cette religion dans laquelle le culte des ancêtres figure au premier rang des dogmes.

« Il m'a été donné de visiter dernièrement ces tombeaux royaux dont la plupart, — Tu-Duc, Mingh-Mang, Tieu-Try, — s'échelonnent tout le long de la rivière, dans un rayon de quatre ou cinq lieues de Hué à peine. Vous ne sauriez vous imaginer et je ne saurais peindre moi-même l'impression de solennelle grandeur qui se dégage de ces tombeaux. Ce sont d'immenses enceintes de plusieurs kilomètres de tour, de grands parcs royaux enfouis dans le mystère de la plus merveilleuse verdure, ornés d'arbres gigantesques et de pièces d'eau qui dorment entourées dans une ceinture de rampes de bronze merveilleusement fouillé ou de faïence aux mosaïques de mille couleurs. Un peuple entier, — quinze ou vingt mille soldats, — a travaillé à édifier cela pendant des années, à opérer ces terrassements, à construire ces pagodes, à violenter la nature pour faire d'elle la complice du respect dû à la majesté royale. Un peuple y habite. C'est presque comme une ville de soldats, de femmes et de gardiens qui veille autour du roi défunt et le défend.

« L'usage veut que le vulgaire — et nous en faisions partie — ne sache point exactement où repose la dépouille royale. On nous montre bien de superbes mausolées, des monolithes qui sont réputés l'abriter. Erreur ! Ne vous y arrêtez pas. Vous en seriez pour vos frais de respect et d'émotion. Les restes du roi reposent dans un petit coin perdu et solitaire de l'enceinte, où les outrages des révolutions seront impuissants à les deviner et à les troubler et que, seuls, connaissent les membres de la famille royale. Des dois (mandarins militaires) préposés à la garde de ces tombeaux, en ont fait obligeamment les honneurs et permis d'en visiter les moindres détails, tandis qu'un de nos amis se hâtait d'installer, au milieu d'une curiosité un peu encombrante, ses appareils photographiques et de prendre des vues. On ne sait auquel de ces tombeaux donner la préférence, ni lequel l'emporte pour la beauté du site. Il faut être vraiment roi, et roi oriental, pour s'offrir un semblable régal de pittoresque posthume.

« Non loin du mausolée sont de vastes salles tapissées de nattes où de hauts stores de bambou entretiennent un demi-jour éternel. Là sont déposés les objets qui ont servi au roi défunt : voici son grand lit de repos à bois rouge fouillé d'or, entouré de lourdes draperies en baldaquin, où sont brodées avec un grand art des sentences confucistes; voici des vases, des coupes, des

Digitized by Google

robes de gala dont la splendeur fanée parle d'une époque d'opulence et des belles heures de l'ancienne majesté royale ; des diadèmes, des sceptres en jade ; à côté, un vase de Sèvres, présent apporté jadis par quelque ambassade française, détonne parmi ces reliques orientales ; et comme il faut que le comique conserve toujours sa place, même en pareil lieu, des objets de la plus plaisante vulgarité dorment là d'un majestueux sommeil, entourés des hommages des fidèles. A Ming-Mangh, apercevant dans la salle des reliques royales un tableau suspendu à la muraille, je me suis approché gravement et avec tout le respect requis. O profanation ! C'étaient deux fleurs banales dessinées, l'une en blanc, l'autre en noir, avec inscription en français : « *Etudes aux deux crayons, lith., Paris,* » et entourées d'un cadre innocent de buis à fil ets noirs, comme ceux au milieu desquels se prélassent encore dans nos petites auberges rustiques de France, Flore, Cérès et Pomone. Par quel miracle ce naïf produit de notre esthétique occidentale est-il venu s'échouer là et s'égarer en pareille compagnie ? C'est un mystère que je n'ai pas eu le temps de pénétrer.

« Toujours est-il qu'on sort de la visite de ces tombeaux profondément ému, surpris au fond que ce peuple de si petite taille, où tout semble étriqué et minuscule, qui construit de petites maisons dans lesquelles il faut se baisser pour pénétrer, ait su faire de si vastes choses et montrer un pareil sentiment de la grandeur. C'est que ce jour-là il obéissait au double sentiment qui alimente toute sa vie religieuse et sociale ; le culte des morts uni au culte de la majesté royale. »

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 18 février.* Élection de M. Léon Gautier. — Signalons parmi les livres présentés : *P. Pierling*, Bathory et Possevino, documents inédits sur les rapports du Saint-Siège avec les Slaves, et *A. de Bourmont*, Index processuum canonizationis et beatificationis qui asservantur in Bibliotheca nationali parisiensi.

Séance du 25 février. Élection de sir *Henry Rawlinson* comme associé étranger de l'Académie, en remplacement de M. Madvig. — M. *Le Blant* signale de Rome diverses curiosités archéologiques, entre autres une pierre funéraire sur laquelle on voit un squelette humain conduisant une danse avec une double flûte; un autre squelette, dans l'attitude de la danse, a été trouvé à côté du précédent, mais il est brisé. C'est le premier exemple d'une danse macabre dans l'art romain. — M. *Homolle* signale une nouvelle inscription de Délos, dans laquelle un certain Iomilcos ou Iéchomélekh, déjà connu par d'autres inscriptions du IVe siècle, est qualifié de Carthaginois. M. Six a donc eu tort d'identifier ce personnage avec un roi de Byblos mentionné au *Corpus Inscriptionum semiticarum* (I, 8, pl. I), dans un texte paraissant à d'autres égards provenir de l'époque des Achéménides. M. Homolle, au contraire, avait raison de voir dans le Iomilcos de Délos, consacrant deux couronnes d'or à Apollon et à Artémis, un ambassadeur carthaginois mentionné, sous le nom de Odmilcas, dans une inscription incomplète d'Athènes datant du IVe siècle.

Séance du 4 mars. M. *Heuzey* entretient l'Académie de la nouvelle série de monuments d'Asie-Mineure, dits « hittites », que l'on constitue en ce moment au Louvre, et dont les éléments les plus précieux sont dûs à la libéralité de M. Sorlin-Dorigny. Il décrit plusieurs cylindres et pierres gravées provenant

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

des environs de Tralles. Voici, en particulier, la description de l'un de ces cylindres, telle qu'elle est donnée dans le compte rendu du journal *le Temps* :

« C'est un morceau d'hématite taillé et poli avec une rare perfection ; on y sent la main d'un graveur habile. La décoration, presque microscopique, est exécutée avec un soin remarquable. Le style se rapproche manifestement du travail assyro-babylonien. La scène qui y est gravée nous montre une présentation à la divinité. Trois personnages, dans l'attitude de l'adoration, tenant à la main un objet qui semble une pique ou une crosse, ayant sur la tête une étoile, les deux premiers vêtus du kaunakès, le troisième portant un vêtement court et des chaussures recourbées, sont conduits par le dieu à double visage. En face est la déesse, devant elle une table d'offrandes; elle tient un bouquet composé de trois fleurs; un sceptre est appuyé au dossier de son siège. Derrière elle, une autre divinité apparaît, de taille plus petite, assise sur un trône porté par un bouquetin; elle a des chaussures recourbées. A ses côtés sont deux génies ailés. Elle est suivie de deux personnages, dont l'un tient un vase d'où jaillit un double flot, dont l'autre semble nager. Cette glyptique a certainement son prototype dans la Chaldée; mais elle présente ici des caractères distinctifs, principalement dans l'ornementation qui accompagne la scène religieuse. Cette scène est encadrée par une double bordure formée d'ornements compliqués. On remarque, en haut, de riches entrelacs; en bas, l'encadrement est aussi très beau. C'est à tort que ces motifs de décoration ont été attribués à l'art de la Chaldée ou de l'Assyrie; ils sont propres à l'art de l'Asie-Mineure. Il y a là des enroulements superposés qui rappellent certains plafonds égyptiens ou des détails de l'orfèvrerie mycénienne, mais qui ont une originalité suffisante pour caractériser un groupe d'objets d'art et une école. Ce beau cylindre appartient à une série dans laquelle on remarque aussi un large cachet portant des signes idéographiques, au nombre d'une trentaine; le style en est le même que celui du cylindre; il semble que les deux monuments sont de la main du même ouvrier. M. Heuzey cite encore un cube d'hématite sur lequel sont représentées des divinités assises sur des animaux, tenant dans leurs mains élevées le croissant lunaire. En comparant à ces objets le monument bien connu qui représente l'androgyne et qu'on a attribué tantôt à l'art persan, tantôt à l'art chaldéen, on est conduit avec certitude à le rapporter à l'art héthéen de l'Asie-Mineure. »

Séance du 11 mars. M. *de la Blanchère* envoie une note sur les travaux exécutés en Tunisie par le service beylical des antiquités et des arts pendant l'année 1886. Il signale des épitaphes nouvelles trouvées sur l'emplacement de l'ancien cimetière chrétien de Leptis (aujourd'hui Lamta), la découverte d'une catacombe à Sullectum (Arch Zara) et, à Taphrura (aujourd'hui Sfax), les restes d'une importante nécropole chrétienne, comprenant une église, des mosaïques, un baptistère. — M. *J. Delaville Le Roulx* présente un mémoire sur les statuts de l'ordre militaire de l'Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem (appelé aussi ordre de Rhodes ou de Malte). A la règle de Saint-Benoît succéda bientôt une nou-

Digitized by Google

velle règle, en dix-neuf chapitres, édictée par Raymond du Puy avant le milieu du XII^e^ siècle et confirmée en 1185 par le pape Lucius III. Cette règle subit une série de modifications sur l'initiative du chapitre général de l'ordre. — M. *Julien Havet* explique comment il a trouvé la clef de l'écriture secrète de Gerbert, qui fut pape sous le nom de Sylvestre II (999-1003).

Séance du 18 mars. M. *Mowat* présente le moulage d'une des stèles en terre cuite trouvées aux environs de Capoue et conservées au Musée Britannique, de forme quadrangulaire, avec inscriptions osques de deux à trois lignes et moulures en relief (par exemple un Apollon avec casque, une Minerve, etc.). L'inscription incomplète se lit *Vireium... vesulia... deivin*. Ce sont vraisemblablement des textes votifs sur lesquels ont été moulés d'anciennes monnaies italiques. — Parmi les ouvrages présentés, nous signalons : *Katyayana*, Sarvânukrananî of the Rig-Veda, with extracts from Shadyurucishya's commentary, édition de M. A.-A. Macdonell dans les *Anecdota Oxoniensia*, Aryan series, I, 4; *E. Senart. Inscriptions de Piyadasi*,, vol. II.

Séance du 25 mars. Élection de M. Saglio comme membre libre. — M. *Léon Heuzey* présente le plan d'un remarquable pilier en briques trouvé par M. de Sarzec à Tello, en dehors du palais, en 1881. Cette découverte prouve que les architectes chaldéens connaissaient les supports. La colonne dont il s'agit est composée de quatre colonnes circulaires assemblées, construites, avec une réelle habileté, en briques rondes, triangulaires ou échancrées. On a découvert sur ces briques deux lignes de plus que sur les inscriptions ordinaires du patesi Goudéa, désormais célèbre. Les assyriologues y voient la mention d'un lieu où se prononçaient des oracles. Il s'agit, en effet, d'un fragment du sanctuaire de Nin-Ghirsou, le grand dieu local assimilé au dieu assyrien Ninip. Ce sanctuaire, d'après les inscriptions, devait être en bois de cèdre; les fouilles ont, en effet, mis à découvert des fragments de ce bois. La découverte de nouvelles colonnes semblables derrière un large perron permet de reconstituer une entrée monumentale. M. Heuzey signale à ce propos divers rapprochements avec l'architecture hébraïque (les deux colonnes à l'entrée du temple de Jérusalem et le portique aux lambris de cèdre du palais de Salomon) et rappelle les colonnes égyptiennes à quadruple tige, ainsi que les piliers à faisceaux de nos cathédrales. — M. *Senart* présente l'édition de *Vallabhadheva*, the Subhâshitâvali, par Peter Peterson et le pandit Durgaprasada, dans la *Bombay Sanskrit séries*.

Séance du 1^er^ avril. M. *Philippe Berger* étudie une inscription de Tamassus, bilingue, en phénicien et en chypriote, contenant une dédicace à Apollon d'Hélos, dieu du Péloponèse. Les deux principaux dieux phéniciens de l'île de Chypre étaient Résef Amykolos et Résef Aloïtès. L'inscription de Tamassus montre l'origine grecque du second; le premier est évidemment le même que l'Apollon d'Amyclée, non moins célèbre dans le Péloponèse. Ces deux divinités ont donc été importées à Chypre par les Achéens et identifiés avec le Résef ou Arsouf phénicien.

Digitized by Google

Séance du 6 avril. M. *Philippe Berger* signale une nouvelle inscription chypriote, une dédicace à la déesse Anath par les rois Baalmelek I, Azbaal et Baalmelek II. Cette inscription est surtout importante pour l'histoire politique de Chypre. — M. *Le Blant* envoie de Rome la description d'un sarcophage chrétien inédit qui se trouve au musée du Campo santo dei Tedeschi : une femme, debout, en prière, entre deux arbres sur chacun desquels est une colombe. A droite, le bon pasteur portant une brebis. La partie gauche, mutilée, représente le pasteur posant la main gauche sur une corbeille remplie de pains et touchant de la main droite un sarcophage. C'est l'illustration de cette parole du Christ : « Je suis la résurrection et la vie ».

Séance du 15 avril. M. *Salomon Reinach* propose une nouvelle interprétation d'un bas-relief en marbre, du Musée Britannique, représentant l'apothéose d'Homère. On y voit ordinairement les neuf muses avec Apollon et la Pythie. M. Reinach se prévaut d'une figure exactement semblable trouvée récemment sur une terre cuite de Myrrhina, pour établir que la prétendue Pythie est une muse. La même conclusion s'impose pour une autre personne du bas-relief. Il y aurait ainsi dix muses; M. Reinach en distingue une, la plus grande, en qualité de Mnémosyne, mère des muses, celle-là même que l'on prend ordinairement pour Melpomène. La muse qui descend du Parnasse serait Calliope, et la prétendue Pythie serait Thalie, qui, d'après la légende, aurait été la mère des Corybantes, aimée d'Apollon.

II. Académie des Sciences morales et politiques. — *Séance du 26 mars.* Une partie de la séance est consacrée à des présentations de livres, parmi lesquels nous relevons l'*Ancien Monde et le Christianisme,* de M. de Pressensé, et une étude de M. Jean Réville sur l'enseignement de l'histoire des religions. — *Séance du 2 avril* (compte rendu du journal *le Temps*). *Les biens de l'Église et la dîme sous Richelieu,* tel est le titre de l'étude historique et économique dont M. *G. d'Avenel* poursuit la lecture devant l'Académie. Sous l'ancien régime, deux sources alimentaient les revenus du clergé : d'une part, le produit des terres qui lui appartenaient en propre; d'autre part, la dîme paroissiale, dont la quotité varie suivant les lieux et la nature des objets dîmés du treizième au vingtième, au cinquantième. Les dépenses du clergé étaient le service du culte, la réparation et la construction des édifices religieux, des aumônes obligatoires et un léger impôt qu'il payait à l'État sous le nom de *don gratuit,* afin de maintenir le principe qu'il n'était tenu à aucune contribution envers le pouvoir temporel. Tel est, dans sa structure générale, ce qu'on pourrait appeler « le budget des cultes au XVIIe siècle ». Il est impossible (M. d'Avenel en fait justement la remarque) d'ajouter foi aux chiffres officiels qui établissent, il y a deux siècles, ce budget; ces chiffres sont intentionnellement diminués; par conséquent, l'histoire en est réduite à des hypothèses, lesquelles cependant, contrôlées les unes par les autres, confinent à la certitude. Un mémoire fait par Richelieu, en 1625, estime que le clergé possède le tiers des biens du royaume.

Digitized by Google

M. d'Avenel les évalue au minimum au quart en 1640 et au cinquième en 1789. Si, pour atteindre la vérité sur ce point, on néglige, comme il convient, les chiffres fantaisistes de Vauban, qui estime, en 1695, à 134 millions le produit des dîmes ecclésiastiques, et les évaluations exagérées de l'auteur de la *Théorie de l'impôt*, qui porte leur valeur en 1760 à 164 millions, on peut accorder crédit au *Secret des finances*, imprimé en 1581, et qui les considère comme donnant annuellement 25 à 30 millions. D'autre part, calculées en moyenne au dix-huitième, elles passent, en 1789, pour coûter à l'agriculture 133 millions. Ces deux chiffres, quoique très différents en apparence, concordent en réalité. Selon le poids du métal, 30 millions de livres de 1580 font 80 millions de 1789. L'augmentation du revenu des terres de la fin du XVI^e^ siècle à la fin du XVIII^e^, le nombre des terres défrichées durant cet intervalle, l'agrandissement de la France, qui compte sept ou huit provinces de plus, suffisent à élever les 80 millions au delà de 130.

« Il est extrêmement difficile de déterminer d'une manière générale les ressources très variables du curé de chaque paroisse. Toutefois, une centaine de dîmes relevées par M. d'Avenel dans quinze de nos départements, sous le ministère de Richelieu, ressortaient l'une dans l'autre à 650 livres environ. Dans le diocèse de Rennes, le revenu moyen est de 750 livres; dans celui du Puy, de 420 livres; dans celui du Mans, de 400 livres. Ce sont là des chiffres officiels, par conséquent atténués, et peut-être faudrait-il porter de 900 à 1,000 livres la moyenne générale des produits de la dîme dans chaque paroisse. D'ailleurs, ces produits ne constituent qu'une partie des revenus de la cure; il y a encore le domaine de la cure, ses biens propres, d'une importance beaucoup moindre sans doute. L'histoire des biens ecclésiastiques et de leurs revenus, depuis Louis XIII jusqu'à la révolution française, en tenant compte de l'augmentation du prix des terres et des nombreuses mises en valeur de terres incultes, montre ce que pouvait être la fortune de l'Église au jour de la spoliation. Soixante-quinze millions de livres représentaient, à 5 0/0, taux ordinaire de l'intérêt des immeubles, un capital de quinze cent millions de livres, ou deux milliards huit cent cinquante millions de francs. Mais la valeur de ces terres, comme de toutes les autres, est deux fois et demie plus grande en 1789 qu'à l'avènement de Louis XIV et arrive, en dernier compte, à *sept milliards* !

« Quelque élevé que le chiffre paraisse, il ne constituait plus, dit M. d'Avenel, le quart de la fortune foncière française, incontestablement supérieure alors à 28 milliards.

« Le revenu du clergé, de 1640 à 1789, n'a pu augmenter dans la même proportion que la valeur de son capital. Le taux de l'intérêt avait baissé d'une époque à l'autre, pour les immeubles comme pour toute espèce de bien. De 5 0/0, l'intérêt des terres était tombé à 3,5 environ. De 75 millions de livres (142 millions de francs), sous Louis XIII, les rentes du clergé avaient dû s'élever seulement, en 1790, à 245 millions de francs. »

Digitized by Google

III. Revue historique. — *Mars-avril : Charvériat.* Les affaires religieuses en Bohême au XVI[e] siècle. (Compte rendu par *E. Denis*; ce livre est l'erreur d'un homme qui s'est fourvoyé dans un travail pour lequel il n'était nullement préparé.)

IV. Journal des Savants. — *Février* : *Perrot.* Les statues de Diane à Délos.

V. Nouvelle Revue. — *15 février : d'Avenel.* Richelieu et les protestants français après La Rochelle. = *1[er] mars : Loti.* Kioto, la ville sainte.

VI. Controverse et Contemporain. — *15 février : Paul Allard.* La persécution d'Aurélien (fin). = *15 mars : de Harlez.* La religion populaire de la Chine. — *Gust. Contestin.* La croix et le crucifix. — Mgr *Ricard.* L'abbé Maury et Mirabeau, les luttes doctrinales à la Constituante.

VII. Correspondant. — *10 février : V. de Chevigny.* Correspondance de Marie d'Agreda et de Philippe IV. = *10 mars :* Vicomte *Mayol de Lupé.* Un pape prisonnier. Rome, Savone (voir le n° suivant). — Comte *de Pontmartin.* Le cardinal de Bonnechose.

VIII. Mélusine. — *5 mars : H. Gaidoz.* L'anthropophagie (voir le n° suivant). = *5 avril : H. Gaidoz.* Corporations, compagnonnages et métiers. — *L.-F. Sauvé.* Superstitions relatives au mariage.

IX. Revue des traditions populaires. — *25 mars : Paul Sébillot.* Les tremblements de terre. — *Aug. Gittée.* Le folklore en Flandre. — *L.-F. Sauvé.* Traditions de la Basse-Bretagne (Les soldats de Saint-Cornély. Les danseurs maudits.)

X. Vie chrétienne. — *Janvier : A. Viguié.* Bonaventure des Périers et la Réforme française. — *G. Bonet-Maury.* La religion d'Edgar Quinet.

XI. Revue historique de l'Ouest. — *II. 5 : Vallette.* Petites pages d'histoire vendéenne. Les établissements religieux de Fontenay-le-Comte (suite). — *Audiat.* Un déporté, évêque de Saint-Brieuc, Mathias Legroing de la Romagère (suite). — *Dubois de la Patellière.* Sur la paroisse de Couëron.

XII. Muséon. — *Avril : E. Beauvois.* La légende de saint Colomba. — *F. Robiou.* La religion égyptienne.

XIII. Academy. — *12 février : John Sarum.* The date and history of the great latin Bible of Monte Amiata. (Voir notre Chronique; — voir, dans les n[os] suivants, la longue et intéressante discussion de MM. *W. Sanday, Martin Bule, J. White, Maunde Thompson* et *Warren.*) — *Am.-B. Edwards.* The sarcophagus of Anchnesrâneferab. (A propos du livre de M. E.-A. Wallis Budge.) = *19 février : Edouard Naville.* Egypt exploration fund. (Rapport sur ses fouilles à l'est de Zagazig entre Tell-el-Kebir et Belbeis). = *19 mars : Fr.-T. Marzials.* The reformation in France. = *26 mars : Georges Bertin.* Babylonian astronomy. = *9 avril : L.-C. Casartelli.* The etymology of the name Zarathustra. — Discovery of a tomb-temple at Sidon. (Description du monument retrouvé par le D[r] H. Jessup de Beyrouth.)

Digitized by Google

XIV. Athenæum. — *12 mars : Rob.-K. Douglas.* Fa-Hien's description of the image of Maitreya Buddha. (Voir les articles de M. *James Legge* dans les nos du 19 mars et du 2 avril, celui de M. *Douglas*, 26 mars, et celui de M. *S. Beal*, 2 avril.) = *19 mars : Sp.-P. Lambros.* Notes from Athens. (Voir le n° suivant.) = *9 avril : W. Leaf.* Notes from Athens.

XV. Contemporary Review. — *Février : A.-M. Fairbain.* Theology as an academic discipline. — *Mars :* Capt. *Conder.* The Old Testament : ancient monuments and modern critics. — *Avril : Emilio Castelar.* The call of Savonarola. — *Robertson Smith.* Capt. Conder and modern critics.

XVI. Nineteenth century. — *Mars : Gladstone.* The greater gods of Olympus. I. Poseidon. — *Avril : Matthew Arnold.* A friend of God. — *Andrew Lang.* Demeter and the pig.

XVII. National Review. — *Mars :* The church question in Scotland. — *Helen Zimmern.* Plato and theosophy. — *R.-S. Gundry.* India and Thibet.

XVIII. Church quarterly Review. — *Avril :* The Massoretic text of the Old Testament. — The empress Eudocia. — The early christian ministry and the Didache. — The language spoken by Christ and the apostles.

XIX. China Review. — *XV. 2 : Allen.* Similarity between Buddhism and early Taoism. — *Stanton.* To the folklore of China.

XX. Archæological Journal. — *N° 172 : Pullan.* The iconography of angels. — *Hodgson.* On the differences of plan alleged to exist between churches of austin canons and those of monks.

XXI. Historisches Jahrbuch. — *VIII. 2 : Schanz.* Das Jahr der Gefangennahme des heil. Apostels Paulus (avec une réponse du professeur Kellner). — *Denifle.* Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona (1263). — *Unkel.* Die Coadjutorie des Herzogs Ferdinand von Bayern im Erzstift Köln (premier article).

XXII. Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters. — *III. 1 et 2 : Ehrle.* Die Vorgeschichte des Concils von Vienne (fin). — *Denifle.* De origine et progressu juris scolastici Paduani.

XXIII. Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. — *XII. 1 : G. Waitz.* Ueber den ersten Theil der Annales Fuldenses. — *S. Herzberg-Fränkel.* Ueber das älteste Verbrüderungsbuch von Sanct-Peter in Salzburg. — *H. Hahn.* Die Namen der Bonifazischen Briefe im Liber vitæ ecclesiæ Dunelmensis. — *O. Holder-Egger.* Zur Translatio S. Benedicti. = *XII. 2 : Bruno Krusch.* Chlodovechs Sieg ueber die Alamannen. = *XII. 3 : Bruno Gebhardt.* Die Confutatio primatus papæ.

XXIV. Mittheilungen des k. deutschen archaeol. Instituts. Athenische Abth. — *XI. 3 : F. Duemmler.* Mitteilungen von den griechischen Inseln. IV. Aelteste Nekropolen auf Cypern. — *Lolling.* Lesbische Inschriften mit Anhang von Petersen. — *Doerpfeld.* Der Tempel von Korinth. — *Petersen.* Athenasstatuen von Epidauros.

Digitized by Google

XXV. Pædagogium. — *IX. 5 : Morf.* Salzmann als Reformator des Religionsunterricht.

XXVI. Philologus. — *XLV. 4 : Scotland.* Die Hadesfahrt des Odysseus. — *Bornemann.* Pindars VII nemesische Ode als Siegertotenlied.

XXVII. Zeitschrift für Assyriologie. — *II. 1 : Jensen.* Hymnen auf das Wiedererscheinen der drei groszen Lichtgötter, I.

XXVIII. Globus. — *N° 8 :* Der Nestorianismus in Asien. — *N° 10. Keller.* Volkselemente und Volksleben in Madagascar (premier article).

XXIX. Oesterreichische Monatsschrift für den Orient. — *N° 2 : Temple.* Ein Menschenopfer in Rajputana.

XXX. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.— *1887. N° 3 : Graetz.* Die Bedeutung der Priesterschaft für die Gesetzgebung während der zweiten Tempelzerstörung. — *Perlitz.* Rabbi Abahu. Charakter und Lebensbild eines Palästinensischen Amoräers (suite).

XXXI. Archiv für das Studium der neueren Sprachen. — *LXXVII. 3 et 4 : Rudolf.* Der germanische Lichtgott Balder und der heilige Johannes. — *Veckenstedt.* Die Llorona, das weinende Mädchen der Mexicaner und ihre Schwestern bei den Ariern und Mongolen.

XXXII. Archiv für slavische Philologie. — *IX. 4 : Kotschubinskŭ.* Eine serbische Evangelienhandschrift vom Jahre 1436 aus Zeta. — *Jagić.* Ein serbischer Beitrag zur Georgiuslegende. — *Novahovitch.* Ueber die Entstehung mancher Volkslieder. — *Wolter.* Mythologische Skizzen.

XXXIII. Zeitschrift für exacte Philosophie. — *XV. 1 : Flügel.* Die Sittenlehre Jesu.

XXXIV. Zeitsohrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — *II. 1 : Ahles.* Buddhismus und Christenthum. — *Lucius.* Die geschichtlichen Voraussetzungen des Sieges des Christentums im Römischen Reich. — Das Christenthum in Japan.

XXXV. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXX. 2 : Kuttner.* Die religiöse Gewissheit und das Bewustsymbolische in der Religion. — *Weiss.* Ein neuaufgefundenes Kanon-Verzeichnis. — *Dräseke.* Zum Hirten des Hermas. (A contrôler au sujet de cet article le travail de M. *A. Harnack*, dans la « Theologische Literaturzeitung » du 9 avril, intitulé : Ueber eine in Deutschland bisher unbekannte Fälschung des Simonides.) — *A. Hilgenfeld.* Zu dem griechischen Schlusse des Hermas Hirten. — *Nöldechen.* Tertullian vom Fasten. — *Görres.* Arianer im officiellen Martyrologium der Römischen Kirche.

XXXVI. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft. — *1887. N° 1 : Zöckler.* Die biblische Litteratur des Jahres 1886. A. Altes Testament. (Voir le N. T. dans le n° suivant.) *Zietlow.* Der Baum des Lebens. — *Grote.* Wo liegt Golgatha ?

XXXVII. Deutsche evangelische Blætter. — *1887. N° 3 : Beyschlag.*

Digitized by Google

Aus Dr von Schulte's Geschichte des deutschen Altkatholicismus. — *Bacmeister.* Luther und Loyola. — *Weitbrecht.* Noch einmal die Hexenbulle Innocenz' VIII.

XXXVIII. Katholik. — *Février :* Wann waren Petrus und Paulus in Rom ? — Die Körperlehre des Thomas von Aquin. — Der Primat in der Kirche Galliens und der VIe Kanon des Nicänum.

XXXIX. Evangelisches Missionsmagasin. — *Avril* : Missionsarbeit in Malabar. — Heiratsgesetz und Hochzeitfeier im Kurgland.

XL. Revista de Espana. — *N° 450 :* El templo de Esculapio en Atenas.

XLI. Theologisch Tijdschrift. — *Mars : J.-H.-A. Michelsen.* Kritisch onderzoek naar den oudsten tekst van Paulus'Brief aan de Romeinen. — *J.-A. Bruins.* Nog eens de Basilica Novorum of Novarum te Carthago.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE[1]

GÉNÉRALITÉS

M. Dods. Mohammed, Buddha and Christ. Four lectures in natural and revealed religion. — Londres, Hodder, 1887, in-8, de 226 p.

Richard Andree. Die Anthropophagie, eine ethnographische Studie. — Leipzig, Veit, 1887, in-8, de VI et 105 p.

A. Lillie. Buddhism in Christendom, or Jesus the Essene. — Londres, Paul, 1887, in-8 de 424 p.

E. Höhne. Das Neue im Christenthume gegenüber dem altklassischen Heidenthume. — Leipzig, Ronge, 1887, in-8, de IV et 206 p.

CHRISTIANISME

G. F. G. Heinrici. Erklärung der Korintherbriefe. II, Das zweite Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinthier. — Berlin, Besser, 1887, in-8 de X et 606 p.

W. Brückner. Die vier Evangelien nach dem gegenwärtigen Stande der Evangelienkritik. — Hambourg, Richter, 1887, in-8 de 96 p.

A. Chiappelli. Studii di antica letteratura cristiana. — Turin, Lœscher, 1887, in-8, de VIII et 240 p.

Louis Salles. Les frères de Jésus. — Paris, Moquet, 1887, in-8, de 52 p.

G. Volkmar. Paulus von Damascus bis zum Galaterbriefe. — Zurich, Schröter, 1887, in-8, de VIII et 120 p.

H. R. Haweis. Christ and christianity : the story of the Four. — Londres, Burnet, 1886, 2 vol. in-8, de 200 p.

1) En dehors des nombreux ouvrages mentionnés dans la *Chronique* et dans le *Dépouillement des périodiques.*

Digitized by Google

C. Bigg. The christian Platonists of Alexandria ; eight lectures preached before the university of Oxford in the year 1886. — Londres, Frowde, 1886, in-8, de XXVII et 304 p.

E. Gaiser. Des Synesius von Cyrene ägyptische Erzählungen oder über die Vorsehung. — Wolfenbüttel, 1886; in-8, de IV et 36 p.

G. Frick. Die Quellen Augustins im XVIII Buche seiner Schrift De civitate Dei (Progr.). — Höxter, 1886, in-8, de 83 p.

Th. Gollwitzer. Observationes criticæ in Juliani imperatoris contra christianos libros. — Erlangen, 1886, in-8, de 50 p.

Ed. Clausier. Saint Grégoire le Grand, pape et docteur de l'Église, sa vie, son pontificat, son temps (540-604). — Lille, Desclée de Brouwer, 1887, in-8, de XXIV et 303 p.

G. Schepps. Die ältesten Evangelienhandschriften der Würzburger Universitätsbibliothek. — Wurzbourg, Stuber, 1887, in-8, de 38 p.

Jules Zeller. — Entretiens sur l'histoire du moyen âge, 2e partie, t. I (Sylvestre II, Grégoire VII, Urbain II, les Croisades, etc.). — Paris, Didier, 1887, in-18.

F. Salles. Annales de l'ordre teutonique ou de Sainte-Marie de Jérusalem. — Paris, Palmé, 1887.

C. A. Fetzer. Voruntersuchungen zu einer Geschichte des Pontificats Alexanders II. — Strasbourg, Heitz, 1887.

M. Faucon. — La librairie des papes d'Avignon : sa fondation, sa composition, ses catalogues (1316-1420), t. II. — Paris, Thorin, 1887.

A. Steffens. Der heil. Arnoldus von Arnoldsweiler. — Aix-la-Chapelle, Barth, 1887, in-8, de 139 p.

A. Morsch. Der Italienische Kirchengesang bis Palestrina. — Berlin, Oppenheim, 1887.

M. Creighton. A history of the papacy during the period of the Reformation, vol. 3 et 4. — Londres, Longmans, 1887, in-8, de 630 p.

R. Stæhelin. Zwingli als Prediger. — Bâle, Detloff, 1887, in-8, de 23 p.

J. M. J. Hoog. De martelaren der hervorming in Nederland tot 1566. — Schiedam, Roelants, 1886, in-8, de XVI et 256 p.

R. Heath. The reformation in France, from its dawn to the revocation of the Edict of Nantes (illustré). — Londres, Religious Tract Society, in-8, 1886.

Bellarmin's, card., Selbstbibliographie, lateinisch und deutsch mit geschichtlichen Erläuterungen, herausg. von. J. J. v. Döllinger und F. H. Reusch. — Bonn, Neusser, 1887, in-8, de VI et 352 p.

J. T. Ball. The reformed church of Ireland (1537-1886). — Dublin, Hodges, 1887, in-8, de 346 p.

L. Schwabe. Studien zur Geschichte des zweiten Abendmahlstreit. — Leipzig, Serig, 1887, in-8, de III et 133 p.

Digitized by Google

A. Venetianer. Die evangelisch-reformierte Kirche Cristo Salvatore zu Triest. — Trieste, Dase, 1887, in-8, de 115 p.

A. Baum. Magistrat und Reformation in Strassburg bis 1529. — Strasbourg, Heitz, 1887, in-8, de XXIII et 212 p.

C. L. Frossard. Étude historique et bibliographique sur la discipline ecclésiastique des Églises réformées de France. — Paris, Grassart, 1887, in-8, de 48 p.

A. F. Mitchel. Catechisms of the second reformation. With historical introduction and biographical notices. — Londres, Nisbet, 1887, in-8, de 380 p.

Will. Stubbs. Lectures on the study of mediæval and modern history. — Oxford, Clarendon Press, 1886.

J. A. Doyle. The English in America; the Puritan colonies. — Londres, Longmans, 2 vol.

H. Chotard. Le pape Pie VII à Savone. — Paris, Plon, 1887, in-18.

A. Gazier. Études sur l'histoire religieuse de la Révolution française. — Paris, Colin, 1887.

Besson. Vie du cardinal de Bonnechose, archevêque de Rouen. — Paris, Retaux-Bray, 1887, 2 vol. de x-516 et 684 p.

Raphael de Cesare. — Le Conclave de Léon XIII. — Paris, Calman-Lévy, 1887, in-8, de 346 p.

W. F. Martin. Martin memorials : life and work of William and Gavin Martin, missionnaries in Rajputana, India. — Edimbourg, Elliot, 1887, in-8, de 320 p.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

M. Vernes. Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome, examen des vues de M. G. d'Eichthal. — Paris, Leroux, 1887, in-8, de 53 p.

T. K. Cheyne. Job and Salomon, or the wisdom of the Old testament. — Kegan, Paul. Londres, 1887, in-8, de 300 p.

K. Furrer. Die hebräische Sprache als Sprache der Bibel. — Zurich, Schulthess, 1887, in-8, de 26 p.

T. Whitelaw. The patriarchal times. — Londres, Nisbet, 1887, in-8, de 306 p.

V. Ryssel. Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha. Ein kritischer Commentar zu Micha. — Leipzig, Hirzel, 1887, in-8, de VIII et 284 p.

E. Le Savoureux. Études historiques et exégétiques sur l'Ancien Testament. — Paris, Fischbacher, 1887, in-8, de LXXI et 403 p.

A. Epstein. Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde I. — Vienne, Lippe, 1887.

Digitized by Google

D. Cassel. Die Armen-Verwaltung im alten Israel. — Berlin, Verein für jüdische Geschichte, 1887, in-8, de 25 p.

De Broglie. L'histoire religieuse d'Israël et la nouvelle exégèse rationaliste. — Paris, Annales de philosophie chrét., 1887, in-8, de 30 p.

R. Steck. Der Koran. — Bâle, Schwabe, 1887, in-8, de 29 p.

R. Finsler. Darstellung und Kritik der Ansicht Wellhausens von Geschichte und Religion des Alten Testamentes. — Zurich, Schulthess, 1887, in-8, de 91 p.

LES RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

G. Hirschfeld. Die Felsenreliefs in Kleinasien und das Volk der Hittiter II, Beitrag zur Kunstgeschichte Kleinasiens. — Berlin, Reimer, 1887.

A. Enmann. Kritische Versuche zur ältesten griechischen Geschichte I, Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus. — Saint-Pétersbourg, 1887.

O. Kramer. De Pelopis fabula I. — Leipzig, Fock, 1887.

I. von Bojnicic. Denkmäler der Mithras-Cultur in Kroatien. — Agram, Hartmann, 1887.

E. H. Meyer. Homer und die Ilias. — Berlin, Oppenheim, 1887.

C. de Harlez. Coup d'œil sur l'histoire et l'état actuel des études avestiques. — Bruxelles, 1886, in-8, de 43 p.

A. Meyer. De compositione Theogoniæ Hesiodeæ. — Berlin, Inaug. Dissert.

Albert Gemoll. Die homerischen Hymnen herausgegeben und erläutert.

B. Anderson. Nordisk mythologi, II. — Christiania, Cammermeyer, 1886.

G. Læschke. Boreas und Oreithyia am Kypseloskasten (Progr.). — Dorpat, 1886, in-4, de 12 p.

RELIGIONS DE L'ASIE

L. Scherman: Philosophische Hymnen aus der Rig-und Atharva-Veda Sanhita verglichen mit den Philosophemen der älteren Upanishads. — Strasbourg, Trübner, 1887.

G. Bühler. The laws of Manu translated with extracts from seven commentaries (vol. XXV des Sacred Books of the East). — Oxford, Clarendon Press, 1886, in-8, de LXXXVIII et 620 p.

H. Oldenberg. The Grihya Sûtras, rules of Vedic domestic ceremonies translated (vol. XXIX des Sacred Books of the East). — Oxford, Clarendon Press, 1886, in-8, de 440 p.

W. J. Wilkins. Modern Hinduism, being an account of the religion and life of the Hindus in Northern India. — Londres, Unwin, 1887, in-8, de 488 p.

E. Senart. Études sur les inscriptions de Piyadasi, t. II. — Paris, Leroux, 1887.

Digitized by Google

Léon de Rosny. Chrestomathie religieuse de l'Extrême-Orient. — Textes chinois extraits du Yih-King, du Chou-King, du Chi-King, du Li-Ki, du Tso-Tchouen, du Hiao-King. — Paris, Maisonneuve, 1887, in-8, de 52 p.

FOLK-LORE

E. Schreck. Finnische Märchen uebersetzt. — Weimar, Böhlau, 1887.

Ch. Chabaneau. Sainte Marie-Madeleine dans la littérature provençale. — Paris, Maisonneuve, 1887.

R. H. Busk. Folk-songs in Italy. — Londres, Sonnenschein, 1887.

A. Clouston. Popular tales and fictions, their migrations and transformations. — 2 vol. Édimbourg, Blackwood, 1887.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET C^ie^, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
Rue Bonaparte, 28

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

TOME I

Recueil de Mémoires de MM. Guimet, Hignard, F. Chabas, E. Naville, E. Lefébure, Garcin de Tassy, P. Regnaud, C. Alwis, L. de Milloué, J. Dupuis, Eitel, Philastre, Ymaïzoumi, Tomii et Yamata. In-4, avec planches. . 15 fr.

TOME II

Recueil de Mémoires de Max Müller, Ymaïzoumi, P. Regnaud, L. Feer, Csoma de Kœrœs. In-4, avec planches . . . . . 15 fr.

TOME III

Le Bouddhisme au Tibet, par E. de Schlagintweit, traduit par L. de Milloué. In-4, avec 48 planches . . . . . 20 fr.

TOME IV

Recueil de Mémoires par E. Lefébure, F. Chabas, A. Colson, P. Regnaud, J. Edkins, L. de Milloué. In-4, avec 12 planches. . . . . 15 fr.

TOME V

Le Kandjour, recueil des livres sacrés du Tibet. Fragments traduits par Léon Feer. In-4, de 600 pages . . . . . 20 fr.

TOME VI

Le Lalita Vistara (développement des jeux), contenant l'histoire du Bouddha Cakya Mouni, depuis sa naissance jusqu'à sa prédication, traduit du Sanscrit par Ph. Ed. Foucaux. 1re partie, traduction française. In-4, avec planches. . . . . 15 fr.

TOME VII

Recueil de Mémoires par A. Bourquin, Senathi Radja, L. de Milloué, A. Lecard, Coomara Swamy, J. Gerson da Cunha, P. Regnaud. In-4 de 508 pages et 6 planches. . . . . 20 fr.

TOME VIII

Le Yi King, ou Livre des changements de la dynastie des Tcheou, traduit pour la première fois du chinois en français avec les commentaires, par P. L. F. Philastre. In-4 . . . . . 15 fr.

TOME IX

Les hypogées royaux de Thèbes, par M. E. Lefébure. Le tombeau de Séti Ier. Un volume in-4, avec 136 planches . . . . . 75 fr.

TOME X (sous presse)

Recueil de Mémoires de MM. C. Ran, José Verissimo, S. Habel, A. Bastian, Tomii, S. J. Warren, P. Regnaud, J. Lieblein, Bazin, A. Wiedemann, L. de Milloué, V. Loret, etc.

TOMES XI et XII

Les fêtes des Chinois, annuellement célébrées à Émoui (Amoy). Étude concernant la religion populaire des Chinois, par J. M. de Groot. 2 volume in-4, avec 24 planches en héliogravure . . . . . 40 fr.

Une remise de 25 °/₀ est offerte aux acheteurs de la collection complète.

Digitized by Google

Léon de Rosny. Chrestomathie religieuse de l'Extrême-Orient. — Textes chinois extraits du Yih-King, du Chou-King, du Chi-King, du Li-Ki, du Tso-Tchouen, du Hiao-King. — Paris, Maisonneuve, 1887, in-8, de 52 p.

FOLK-LORE

E. Schreck. Finnische Märchen uebersetzt. — Weimar, Böhlau, 1887.

Ch. Chabaneau. Sainte Marie-Madeleine dans la littérature provençale. — Paris, Maisonneuve, 1887.

R. H. Busk. Folk-songs in Italy. — Londres, Sonnenschein, 1887.

A. Clouston. Popular tales and fictions, their migrations and transformations. — 2 vol. Édimbourg, Blackwood, 1887.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
Rue Bonaparte, 28

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

TOME I

Recueil de Mémoires de MM. Guimet, Hignard, F. Chabas, E. Naville, E. Lefébure, Garcin de Tassy, P. Regnaud, C. Alwis, L. de Milloué, J. Dupuis, Eitel, Philastre, Ymaïzoumi, Tomii et Yamata. In-4, avec planches. . 15 fr.

TOME II

Recueil de Mémoires de Max Müller, Ymaïzoumi, P. Regnaud, L. Feer, Csoma de Kœrœs. In-4, avec planches . . . . . 15 fr.

TOME III

Le Bouddhisme au Tibet, par E. de Schlagintweit, traduit par L. de Milloué. In-4, avec 48 planches . . . . . 20 fr.

TOME IV

Recueil de Mémoires par E. Lefébure, F. Chabas, A. Colson, P. Regnaud, J. Edkins, L. de Milloué. In-4, avec 12 planches. . . . . 15 fr.

TOME V

Le Kandjour, recueil des livres sacrés du Tibet. Fragments traduits par Léon Feer. In-4, de 600 pages . . . . . 20 fr.

TOME VI

Le Lalita Vistara (développement des jeux), contenant l'histoire du Bouddha Cakya Mouni, depuis sa naissance jusqu'à sa prédication, traduit du Sanscrit par Ph. Ed. Foucaux. 1re partie, traduction française. In-4, avec planches. . . . . 15 fr.

TOME VII

Recueil de Mémoires par A. Bourquin, Senathi Radja, L. de Milloué, A. Lecard, Coomara Swamy, J. Gerson da Cunha, P. Regnaud. In-4 de 508 pages et 6 planches. . . . . 20 fr.

TOME VIII

Le Yi King, ou Livre des changements de la dynastie des Tcheou, traduit pour la première fois du chinois en français avec les commentaires, par P. L. F. Philastre. In-4 . . . . . 15 fr.

TOME IX

Les hypogées royaux de Thèbes, par M. E. Lefébure. Le tombeau de Séti Ier. Un volume in-4, avec 136 planches . . . . . 75 fr.

TOME X (sous presse)

Recueil de Mémoires de MM. C. Ran, José Verissimo, S. Habel, A. Bastian, Tomii, S. J. Warren, P. Regnaud, J. Lieblein, Bazin, A. Wiedemann, L. de Milloué, V. Loret, etc.

TOMES XI et XII

Les fêtes des Chinois, annuellement célébrées à Émoui (Amoy). Étude concernant la religion populaire des Chinois, par J. M. de Groot. 2 volume in-4, avec 24 planches en héliogravure . . . . . 40 fr.

Une remise de 25 °/₀ est offerte aux acheteurs de la collection complète.

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28, PARIS

COLLECTION
DE CONTES ET DE CHANSONS POPULAIRES

VOLUME X

LES VOCERI DE L'ILE DE CORSE

RECUEILLIS, PUBLIÉS ET TRADUITS
Par FRÉDÉRIC ORTOLI

Un beau volume in-18 . . . . . 5 fr.

Volume I. — *Contes populaires grecs*, par E. Legrand. . . . . 5 fr.
II. — *Romanceiro portugais*, par le comte de Puymaigre . . . . . 5 fr.
III. — *Contes populaires albanais*, par A. Dozon . . . . . 5 fr.
IV. — *Contes populaires de la Kabylie*, par J. Rivière . . . . . 5 fr.
V. — *Contes populaires slaves*, par L. Léger. . . . . 5 fr.
VI. — *Contes indiens*, traduits du bengali par L. Feer . . . . 5 fr.
VII. — *Contes arabes*, traduits par R. Basset. . . . . 5 fr.
VIII. — *Contes français*, recueillis par E.-H. Carnoy . . . . . 5 fr.
IX. — *Contes de la Sénégambie*, par Bérenger Féraud . . . . 5 fr.
XI. — *Contes des Provençaux de l'antiquité*, par Bérenger Féraud (*Sous presse*)

PETITE BIBLIOTHÈQUE D'ART ET D'ARCHÉOLOGIE

Publiée
SOUS LA DIRECTION DE M. L. DE RONCHAUD
Directeur des Musées nationaux

I. — AU PARTHÉNON, par M. L. de Ronchaud. In-18 de luxe. . 2 fr. 50.
II. — LA COLONNE TRAJANE au Musée de Saint-Germain, par Salomon Reinach. In-18, illustré . . . . . 1 fr. 25.
III. — LA BIBLIOTHÈQUE DU VATICAN au XVIe siècle, par M. E. Müntz. In-18 . . . . . 2 fr. 50.
IV. — CONSEILS AUX VOYAGEURS ARCHÉOLOGUES, en Grèce et dans l'Orient hellénique, par S. Reinach. In-18 . . . . . 2 fr. 50.
V. — L'ART RELIGIEUX AU CAUCASE, par J. Mourier. In-18. 3 fr. 50.
VI. — UN PALAIS CHALDÉEN, par M. Heuzey, de l'Institut (sous presse).
VII. — LA CÉRAMIQUE ITALIENNE aux XVe et XVIe siècles, par M. Molinier. (sous presse).

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

HARVARD COLLEGE
AUG 29 1887
LIBRARY

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Nancy ; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers ; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon ; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

HUITIÈME ANNÉE

TOME XV. — N° 3. MAI-JUIN

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1887

Digitized by Google

SOMMAIRE

Le Livre des morts.— Bulletin critique de la Religion égyptienne, par M. G. Maspero.
L'Apologétique de Tertullien et l'Octavius de Minucius Felix, par M. L. Massebieau.
Revue des livres : 1° M. Guyau. L'irréligion de l'avenir (Jean Réville). — 2° et 3° Th. Homolle. Les archives de l'intendance sacrée à Délos. — De Antiquissimis Dianæ simulacris Deliacis (Georges Lafaye).— 4° Félix Nève. L'Arménie chrétienne et sa littérature (A. Carrière). — 5° Clermont-Ganneau. La stèle de Mésa (A. Carrière). — 6° Comte F. de Noer. L'empereur Akbar, traduction française par G. Bonet-Maury (Sylvain Lévi). — 7° Paul Sébillot. Légendes, croyances et superstitions de la mer (Jean Réville).
Chronique.
Dépouillement des Périodiques.
Bibliographie.

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS parait tous les deux mois, par fascicules in-8 raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel : Paris . . . . . **25 fr.**
— — Départements . . . **27 fr. 50**
— — Étranger . . . . . **30 fr.**
Un numéro pris au Bureau . . . . . **5 fr.**

TARIF DES ANNONCES

Une page . . . . . **30 fr.**
Une 1/2 page . . . . . **20 fr.**

Tous les ouvrages envoyés à la Revue y seront annoncés, et, s'il y a lieu, analysés.

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polemique ou dogmatique.

Digitized by Google

HARVARD COLLEGE
AUG 29 1887
LIBRARY

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

RELIGION ÉGYPTIENNE

LE LIVRE DES MORTS

Ed. Naville. *Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII bis XX Dynastie*, aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt und herausgegeben von Edouard Naville, mit Unterstützung des Königlich Preussischen Ministeriums der Geistlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten, Berlin, Asher und C°, 1886, *Einleitung*, in-4, v-204 p.; 1er Band, *Text und Vignetten*, in-folio, ccxii pl., 2e Band, *Varianten*, 447 p.

Le 19 septembre 1874, les égyptologues, réunis à Londres, à l'occasion du deuxième Congrès International des Orientalistes, décidèrent qu'il y avait lieu de publier « une édition de la *Bible* des anciens Égyptiens, — le *Rituel*, comme Champollion l'appelait, ou le *Livre des Morts*, comme l'intitule Lepsius, — aussi critique et aussi complète que possible. Cette édition devait fournir une triple récension de ce vénérable monument de la langue, de l'archéologie et de la religion égyptiennes ; en d'autres termes, nous donner le *Livre des Morts*, tel qu'il était : — 1° Sous l'ancien empire ; 2° sous les dynasties thébaines du nouvel empire ; 3° sous les Psammétiques (XXVIe dynastie)[1]. » M. Naville voulut bien se charger de

1) *Transactions of the Second Session of the International Congress of Orientalists, held in London in September 1874*, Londres, Trübner, 1876, p. 442.

Digitized by Google

rassembler les matériaux ; M. Lepsius assura à l'œuvre l'appui de l'Académie de Berlin et du gouvernement prussien ; un comité s'organisa, qui fut composé de MM. Birch, Chabas, Lepsius et Naville. Dès les premiers jours, on dut reconnaître que le projet présentait des difficultés d'exécution presque insurmontables. Si les textes de l'ancien empire sont rares et incomplets, ceux de la XXVI[e] dynastie sont trop nombreux et contiennent si peu de variantes réelles, que la collation de vingt papyrus, pris au hasard, donne des résultats insignifiants. Le comité modifia son plan primitif, et M. Naville déclara, au Congrès de Florence, qu'il bornerait désormais ses recherches aux manuscrits de l'époque thébaine. L'ouvrage, tel qu'il le concevait, n'était pas une édition critique avec un texte reconstitué artificiellement, mais un recueil méthodique des documents nécessaires à qui voudrait ensuite entreprendre une édition critique. « Il devra donc se composer, en premier lieu, d'une introduction donnant tous les renseignements voulus sur les matériaux employés, puis d'un texte de base qui sera la reproduction exacte de chaque chapitre pris dans un cerain papyrus, puis de toutes les variantes recueillies, enfin d'un lexique complet de tous les mots du *Livre des Morts*[1]. » Cette édition restreinte, M. Naville nous l'a donnée en 1886, douze ans après la décision du Congrès international de Londres. La mort avait dans l'intervalle dissous le comité : Chabas partit le premier, puis Lepsius, puis Birch. M. Naville a exécuté fidèlement le plan qu'il s'était tracé en 1878. Il a eu la chance de rencontrer dans sa propre famille un ouvrier incomparable, qui a dessiné figures et inscriptions avec une fidélité et une élégance qu'on ne saurait trop admirer. Aussi le volume de textes et de vignettes est d'une fort belle venue. Celui des variantes est d'un trait moins fin et moins sûr, mais suffisamment net et très lisible encore. Dans l'introduction, qui forme un tome à part de format plus petit que les autres, M. Naville a rendu pleine justice à ses devanciers, et l'histoire qu'il trace des différentes publications ou tentatives d'interprétation qui ont précédé la sienne, pour être brève, n'en est pas moins instructive. Sur un point seulement, il me paraît avoir commis une méprise ; c'est quand il attribue à E. de Rougé l'idée

1) *Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti, tenuto in Firenze nel Settembre 1878*, Firenze, Lemonnier, 1880, t. I, p. 95.

Digitized by Google

« que les papyrus funéraires étaient écrits primitivement en cursive, et que les textes hiéroglyphiques ne sont que la transcription des textes hiératiques. Il fallait donc, d'après lui, commencer l'étude par ces derniers, et beaucoup de fautes des textes hiéroglyphiques s'expliqueraient d'elles-mêmes dès qu'on connaîtrait bien les textes hiératiques [1]. » Je pense que M. Naville a compris d'une manière trop générale les expressions de M. de Rougé. Celui-ci ne prétend pas que tous les textes hiéroglyphiques du *Livre des Morts* sont des transcriptions de l'hiératique. « Nos musées possèdent, dit-il, de magnifiques exemplaires de l'ancien style, qui sont *toujours* écrits en hiéroglyphes linéaires disposés en colonne ; malheureusement les tableaux et les vignettes semblent y jour le rôle principal ; l'écrivain a passé fréquemment des mots, des phrases, des demi-chapitres tout entiers ; il semble n'avoir eu pour but que de remplir matériellement sa page, dans un travail qui, une fois achevé à l'occasion des funérailles et déposé avec la momie, ne devait jamais être contrôlé par les regards d'aucun homme vivant. Les transcriptions opérées entre les manuscrits des diverses sortes d'écritures, devinrent une autre source d'inexactitudes. *Ainsi le bel exemplaire hiéroglyphique de Turin est rempli d'erreurs qui prouvent suffisamment que le copiste travaillait d'après un manuscrit cursif ; son calame exercé le transcrivait en beaux hiéroglyphes,* mais cet excellent calligraphe n'était pas un savant; on remarquera, en effet, que les signes qui, dans l'écriture cursive, se ressemblent jusqu'à la confusion, sont précisement ceux qui ont donné lieu à des méprises [2]. » Le passage est bien clair. M. de Rougé, après avoir déclaré que les papyrus d'ancien style sont *toujours* en hiéroglyphes, constate que le papyrus hiéroglyphique de Turin, publié par Lepsius et qui est d'époque saïto-grecque, a dû être copié sur un texte hiératique, et que beaucoup des fautes qu'il renferme s'expliquent, si on suppose un original cursif mal interprété par un scribe ignorant. Il me paraît avoir pleinement raison en cela, mais il aurait tort que le passage où il développe cette idée ne comporterait pas le sens que Naville lui a attribué. Il cite un cas particulier, il ne pose pas une règle générale. Comme Naville, il reconnaissait l'importance

1) *Einleitung*, p. 3 sqq.
2) *Étude sur le Rituel funéraire des anciens Égyptiens*, p. 7-8.

Digitized by Google

des textes thébains en hiéroglyphes : s'il s'est attaché surtout à l'étude des textes saïtes en hiératique, c'est que le Louvre et les musées d'Europe renferment un nombre considérable de manuscrits de l'époque saïte contre quelques douzaines de manuscrits de l'époque thébaine. C'est là une critique de détail qui n'enlève rien à la valeur de l'introduction. Après avoir exposé les vicissitudes diverses par lesquelles son entreprise a passé depuis 1874, M. Naville apprécie brièvement l'histoire du *Livre des Morts* et de ses éditions successives [1], décrit et classe les manuscrits dont il s'est servi, ajoute quelques détails sur le sujet de chaque chapitre et sur la place qu'il occupe dans chaque exemplaire : le tout se termine par une table des chapitres avec leurs titres hiéroglyphiques. Le texte original de l'introduction était naturellement en français ; comme les frais de publication étaient à la charge de l'État prussien, M. Ludwig Stern a donné du français de Naville une traduction allemande fort soignée. L'ouvrage est digne, en tous points, et des grands savants qui en ont surveillé l'exécution, et du gouvernement qui l'a pris à son compte.

Le *Livre des Morts* a déjà été traduit deux fois en entier, en anglais par Birch, il y a vingt ans [2], en français par Pierret, il y a six années à peine [3]. Si estimables et si utiles que ces œuvres aient été à leur heure, l'apparition du livre de Naville leur a enlevé beaucoup de leur importance : elles ont été faites l'une et l'autre d'après le texte de Turin et ne représentent qu'une leçon souvent inintelligible de l'ouvrage égyptien. Je ne puis songer à en publier ici une traduction nouvelle, mais peut-être ne sera-t-il pas inutile d'en donner une analyse exacte. Le *Livre des Morts* était destiné à instruire [4] l'âme de ce qu'elle doit faire après la vie. C'est un recueil d'incantations, ou, si ce mot effraie trop les personnes qui

1) *Einleitung*, p. 18-46.

2) Dans le grand ouvrage de Bussen, *Egypt's place in Universal History*, t. V, 1867, p. 123-333.

3) P. Pierret, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, in-18. Paris, 1881, t. XXXIII de la *Bibliothèque Orientale elzévirienne* de E. Leroux. Brugsch en avait entrepris une traduction allemande dont les quinze premiers chapitres ont seuls été publiés : *Das Todtenbuch der Alten Aegypter* dans la *Zeitschrift*, 1872, p. 65-72, 129-134.

4) *Saqrou*.

Digitized by Google

ne peuvent pas s'habituer encore à reconnaître dans les rites égyptiens quelque chose qui ressemble plus à la magie qu'à la religion, un recueil de prières, dont les unes ont pour objet de donner à l'homme des renseignements généraux sur le sort qui l'attend au delà du tombeau, et dont les autres s'appliquent à des cas particuliers de l'existence funéraire. La première condition à remplir, pour en saisir le sens et la composition, est donc de rechercher quelle idée ceux qui l'ont compilé se faisaient de l'âme et du milieu dans lequel elle tombait en quittant le corps. Point n'est besoin de l'étudier pendant longtemps pour découvrir que cette idée n'est ni une, ni simple. Ce qui survit de l'homme est traité parfois comme un double (*ka*), parfois comme une ombre (*khaïbit*), parfois comme un esprit lumineux (*khou*), parfois comme un épervier à tête humaine, comme un vanneau, comme une grue (*ba*), parfois enfin comme un personnage composite qui tient à la fois du double et de l'ombre, de l'esprit et de l'oiseau. Le lieu où réside cet être mal défini est, pour les uns, le tombeau même qui renferme le corps, pour d'autres, notre monde entier ou celle des régions de notre monde où il lui plaît se transporter, pour beaucoup, un monde différent du nôtre et qu'on atteint après un voyage plus ou moins pénible. J'ai parlé déjà et du double et du sort qui l'attendait dans son tombeau[1] : je n'ai pas eu encore l'occasion d'exposer ce que c'était que cette *autre terre* que les textes mentionnent souvent. La description complète ne s'en trouve nulle part, mais, en réunissant ce que nous apprend le *Livre des Morts* aux enseignements que contiennent les autres livres religieux, on parvient à en recomposer le tableau général et, par conséquent, le système de l'univers tel que les Égyptiens l'avaient imaginé.

Au commencement, « quand il n'y avait pas encore de ciel, qu'il n'y avait pas encore de terre, qu'il n'y avait pas encore d'hommes, que les dieux n'étaient pas encore nés, qu'il n'y avait pas encore de mort[2], » le *Nou* seul existait, l'eau principe de toute chose, et dans cette eau primordiale, Toumou, le père des dieux[3].

1) Cfr. *Revue de l'histoire des religions*, t. XII, p. 123 et suiv.

2) Pepi Ier, l. 664, dans le *Recueil*, t. VIII, p. 104.

3) *Livre des morts* (éd. Naville), ch. xvii, l. 3-4. Dans le passage de Pépi que j'ai cité, Toumou est aussi le dieu primordial et a pour femme Nouit. (l. 664 sqq.).

Digitized by Google

Le jour de la création arrivé, Shou souleva les eaux sur l'escalier qui est dans Khmounou[1]. La terre s'aplanit sous ses pieds, comme une longue table unie, le ciel apparut au-dessus de sa tête, comme un plafond de fer sur lequel roulait l'Océan divin[2]. Hor et ses fils Hapi, Amsit, Tioumaoutf, les dieux des points cardinaux, allèrent aussitôt se poster aux quatre coins de la table inférieure, et reçurent les quatre angles du firmament sur la pointe de leurs sceptres[3]; le soleil apparut à la voix du dieu, le premier jour se leva et le monde fut désormais constitué, tel qu'il devait rester à jamais. On avait cru d'abord de bonne foi que les quatre supports étaient des poteaux fourchus au sommet, comme ceux qui étayaient le toit des maisons, et l'on craignait sans cesse qu'ils ne fussent renversés au milieu de quelque tourmente, pendant laquelle le ciel s'abattrait sur la terre : les mots qui désignent l'orage, la tempête, les pluies torrentielles, ont pour déterminatif le signe du ciel détaché de ses quatre soutiens et tombant. Plus tard, on en modifia la nature et la forme. On imagina d'entourer la terre d'une ceinture de hautes montagnes, sur le sommet desquelles le firmament s'appuyait de tous côtés, plat selon les uns, légèrement voûté selon les autres[4]. Quatre pics marquaient les quatre points cardinaux : le nom de celui qui se dressait au nord est encore inconnu, ceux du sud, de l'est et de l'ouest, s'appelaient *Apitto*, la corne du monde[5], *Bâkhou*, le mont de la naissance, *Manou* ou *Onkhit*, la montagne de vie[6]. Bâkhou et

1) *Livre des morts* (éd. Naville), ch. XVII, l. 4 sqq. C'est de là que vient son nom *Shou*, de la racine *Shou*, soulever. Ce n'est, je crois, que plus tard, et par calembourg, qu'il devint le *Lumineux*.

2) Les peintures et les figurines en terre émaillée nous montrent deux moments dans l'acte de Shou. Il est d'abord à genoux et soulève péniblement la masse des eaux ; puis il paraît debout, les jambes écartées, les bras allongés au-dessus de la tête et soutenant le ciel sans effort apparent. C'est l'illustration très exacte d'un passage de l'hymne à Râ-Harmakhis : « Tu as élargi la terre à l'écartement de tes enjambées ; tu as élevé le ciel à la longueur de tes bras », où Râ-Harmakhis, selon la doctrine syncrétique de l'époque Ramesside, joint à son rôle propre celui de Shou et des autres dieux.

3) Cfr. OUNAS, l. 474, TETI, l. 232-233. Deux de ces sceptres-piliers sont figurés sur beaucoup de stèles, à droite et à gauche de l'inscription ou du tableau.

4) C'est ainsi que le signe du ciel, qui surmonte beaucoup de stèles funéraires ou historiques, s'arrondit et suit le cintre de la pierre.

5) Cfr. l'expression géographique des Grecs Νότου κέρας.

6) Sur *Bâkhou* et *Manou*, voir Brugsch, *Ueber den Ost-und Westpunkt des*

Digitized by Google

Manou, qui marquaient le lever et le coucher du soleil, étaient de beaucoup les plus importants. Bâkhou n'était pas une montagne fictive. Le pays situé entre le Nil et la mer Rouge renferme plusieurs pics, dont quelques-uns s'élèvent à près de deux mille mètres et sont visibles de la vallée. L'un d'eux, qui est souvent mentionné dans les listes géographiques, s'appelait Bâkhou, Bâshou, et est identifié par Brugsch avec le *Mont des Émeraudes* des géographes anciens[1]. Sans insister sur l'identification, on peut admettre que le pilier oriental du ciel a été placé, par les plus anciens habitants de l'Égypte, sur l'un de ces pics qu'ils apercevaient à l'horizon lointain, et derrière lequel le soleil paraissait naître : de là, ce nom de *Bâkhou, enfantement*, qu'ils lui donnèrent. Plus tard, quand le cercle de leurs connaissances géographiques s'agrandit, le nom resta à la montagne, mais on supposa qu'il y avait, bien loin à l'est, une autre montagne Bâkhou, qui était le soutien véritable du firmament. Ce pic fabuleux avait, disait-on[2], trois cent soixante-dix perches de haut et cent quarante coudées de large[3]. Il était gardé par le serpent *Amihahouf*[4], long de trente-cinq coudées, et dont la tête avait trois coudées de section[5]. Les dieux de l'Occident et des ténèbres, Toumou, Sovkou le crocodile, Hathor, y attendaient l'arrivée du soleil[6]. Le dieu sortait par un portail immense qui faisait communiquer le paradis, les jardins d'Ialou, avec notre monde. Le portail confinait vers le nord à l'*Étang des mille oies*, vers le Sud au *Ruisseau des oies*, et deux sycomores, tout en pierres précieuses de couleur verte[7], l'encadraient de chaque côté. C'est entre ces deux sycomores que le soleil paraissait, d'après certains

Sonnenlaufes nach den Altægyptischen Vorstellungen dans la *Zeitschrift*, 1864, p. 73-76, article rédigé sur des indications de J. Dümichen.

1) *Die altägyptische Völkertafel* dans les *Verhandlungen des 5ten Orientalisten-Congresses*, t. II, *Afrikanische Section*, p. 62-63.

2) *Livre des morts* (édit. Naville), ch. CVIII, pl. CXIX, l. 1-2. Les chiffres varient selon les exemplaires.

3) Environ sept cent quarante mètres de haut et soixante-treize de large, en prenant, avec Lepsius, la perche pour six pieds métriques et la coudée pour cinquante-deux centimètres ou à peu près.

4) Litt. : « celui qui est dans sa flamme. »

5) Environ dix-huit mètres et demi de long et un mètre et demi de section.

6) *Livre des morts* (édit. Naville), ch. CVIII, pl. CXIV, l. 15.

7) *Livre des morts* (édit. Naville), ch. CIX, pl. CXX, l. 2-6; ch. CXLIX, pl. CLXVIII, l. 9-14.

Digitized by Google

mythes qui identifiaient le ciel, sa mère, avec une vache, sous la forme d'un veau qui vient de naître [1]. Le pic de Manou avait probablement répondu, vers l'origine, à quelque colline du désert libyque dont on apercevait la cime des bords du Nil, mais nous ne pouvons pas encore, comme pour Bâkhou, affirmer ce fait avec assurance. Il était un peu moins haut et un peu moins large que le pic de l'Orient, mais le serpent qui le gardait, *Sittisou*, avait soixante-cinq coudées de long. Les vignettes du chapitre CLXXXVI [2] nous en montrent les talus abrupts, recouverts de sable comme ceux de la chaîne Libyque. Au pied, la déesse Hippopotame, Apit ou Touirit, debout sur ses pattes de derrière, une courbache [3] ou un sceptre [4] à la patte de devant, veille le museau tourné vers l'Orient. Au sommet, un fourré de lotus jaillit brusquement de la pente aride, et la vache Hathor passe la tête ou le train de devant par une fente de la montagne. A mi-côte, on aperçoit quelquefois un mince croissant de lune nouvelle [5], quelquefois, un buste de femme sans tête et deux longs bras blancs qui s'étendent pour saisir le disque solaire : c'est la *cime de Manou* [6], qui reçoit son père Râ en son coucher. Le dieu, parvenu à l'extrémité de sa course, entrait dans la montagne, d'après les théologiens d'Abydos, par une fente (*poka*), d'après d'autres écoles, par une porte analogue à la porte d'Orient, et qu'on appelait la *porte des couloirs, Ro-Staou*. La vignette d'un papyrus, qui appartenait jadis à la collection Minutoli [7], le représente à ce moment critique de son existence. L'avant de la barque a déjà plongé dans les profondeurs de la montagne ; la poupe n'a pas disparu encore, et les deux déesses, Isis et Nephthys, se retournent pour jeter un dernier regard sur le monde qu'elles vont quitter.

1) *Livre des morts* (édit. Naville), ch. CVIII, vignette.
2) *Livre des morts* (édit. Naville), ch. CLXXXVI, pl. CCXII.
3) *Livre des morts*, pl. CCXII, L, b.
4) *Livre des morts*, pl. CCXII, A, p.
5) *Livre des morts*, pl. CCXII, A, p.
6) *Livre des morts*, pl. CCXII, L, a; D, a; l. 15.
7) Ce papyrus a été publié à Paris, il y a cinquante ans environ, mais je n'ai pu réussir à me procurer un exemplaire de l'édition. Je ne le connais que par une photographie très réduite, qui accompagne le catalogue de la vente Minutoli : *Catalog der Sammlungen von Müsterwerken der Industrie und Kunst zusammengebracht durch Herrn Freiherrn Dr Alexander von Minutoli*, Cologne, 1875, p. 263, n° 5378, avec une notice de H. Brugsch.

Digitized by Google

Le soleil sortait donc du ciel à son coucher, comme il y était entré à son lever. S'il fallait en croire la plupart des égyptologues, le chemin qu'il suivait pendant la nuit l'aurait mené sous terre, et ce serait sous terre que nous devrions chercher le *douaout*, les *jardins d'Ialou* et toutes les contrées qu'il parcourait. Cette erreur provient, comme beaucoup d'autres, de la confusion qui s'établit presque invinciblement dans notre esprit, entre l'idée qu'on se fait aujourd'hui de l'univers et celle que pouvaient en avoir les anciens Égyptiens. La barque solaire, une fois entrée dans la montagne, ne descendait pas sous le monde des vivants. Elle continuait sa course, en dehors du ciel, dans un plan parallèle à celui de la terre, et courait vers le Nord, cachée aux yeux des vivants par les montagnes qui servaient d'appui au firmament. Elle voyageait le long d'une vallée dont le fond était occupé par un grand fleuve, l'Ourounas[1], et qui était divisée, par des murs munis de portes, en douze régions correspondant à chacune des douze heures de la nuit. La première de ces régions n'avait pas de porte d'entrée : la première porte de l'autre monde s'ouvrait au commencement de la seconde heure. Au sortir de la sixième heure, la barque du soleil franchissait la porte septentrionale, puis revenait à l'Orient, afin de gagner le pic de Bâkhou et le portail de l'Est. Cet itinéraire est décrit très clairement au chapitre XVII du *Livre des Morts*[2] : « V. 14. Je vais, dit l'âme, par la route que j'ai appris à connaître sur le lac des Deux-Vérités ; — V. 15. J'arrive à la terre (*Var.* au lac) des habitants de la montagne d'Horizon, et je sors par la Porte Sacrée. » La route que le mort connait sur le lac des Deux-Vérités, « c'est, explique la glose du verset 14, la région de la porte des couloirs (Ro-Staou), dont la porte méridionale est à *Anroutef* et la porte septentrionale au domaine d'Osiris ; quant au lac des Deux-Vérités, c'est Abydos. — En d'autres termes, c'est la route par laquelle Toumou s'avance, lorsqu'il se dirige vers les *jardins d'Ialou.* » Le texte et la glose décrivent donc le chemin que la barque solaire parcourait jusqu'à l'entrée du *jardin d'Ialou*, c'est-à-dire, comme l'affirment d'autres textes, jusqu'à la fin de la sixième heure de la nuit. La navigation commençait à Abydos, sur

1) Birch a, il y a longtemps, comparé l'Ourounas à l'Οὐρανός des Grecs. (*Description of the Papyrus of Naskhem*, p. 6.)

2) *Livre des morts* (édit. Naville), ch. XVII, l. 23-28, pl. XXIII et p. 45-49.

Digitized by Google

e *lac des Deux-Vérités*, aussitôt après la disparition du dieu derrière l'Horizon, et se faisait à ciel ouvert pendant la première heure, heure du crépuscule où le firmament conserve encore le reflet de l'astre. L'entrée dans l'autre terre s'accomplissait au début de la seconde heure, à la première porte de la région des couloirs, porte qui était, selon la glose, au lieu appelé *Anroutef*. Anroutef est le nom de la nécropole de Hnès, Héracléopolis Magna[1]. La porte de la seconde heure de la nuit, c'est-à-dire, en réalité, la porte de l'autre monde, était donc à la hauteur de Hnès. D'Abydos à Héracléopolis, le soleil avait marché vers le Nord. Et ce n'est pas tout. Le chemin que le soleil parcourait durant cette première heure était évalué à la distance qui sépare Abydos d'Héracléopolis. Comme chaque heure avait un domaine de longueur égale[2], peut-être avons-nous le droit d'estimer que la longueur totale du monde entre Abydos et la *Porte Sacrée* équivalait à six fois l'espace qui sépare Abydos d'Héracléopolis : si ce calcul est exact, combien était borné l'horizon géographique des Égyptiens à l'époque où le mythe prit naissance ! La glose du verset 15 complète les renseignements que celle du verset 14 nous avait fournis. La terre des habitants de la montagne d'Horizon, à laquelle le mort arrive, est « le jardin d'Ialou, où des dieux qui sont derrière le sarcophage produisent les provisions[3]. Quant à cette porte Sacrée, c'est la porte où Shou soulève le ciel[4], — en d'autres termes, *c'est*

1) Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 346-347.

2) Le papyrus sans nom que Devéria a traduit (*Catalogue des manuscrits égyptiens*, p. 21 sqq.) et que Pierret a publié en transcription hiéroglyphique (*Recueil d'Inscriptions inédites*, t. I, p. 103 sqq.), nous donne les dimensions du domaine de chacune des trois premières heures de la nuit. Chacune d'elles avait un champ long de trois cent neuf *atourou* (1,866,785 m.), large de cent vingt (763,800 m.). Le domaine des autres était de même longueur, comme on le voit par d'autres documents.

3) Ces dieux, que les vignettes du ch. xvii (édit. Naville, pl. XXVIII) montrent en effet derrière le catafalque sous lequel repose la momie du mort, sont, ou bien les deux Nils du nord et du sud, ou bien le Nil et sa forme féminine Mirit, les maîtres de l'inondation.

4) La Porte Sacrée est représentée dans les vignettes, tantôt ouverte et laissant paraître entre ses deux montants le disque solaire ou le dieu Toumou à forme humaine, tantôt fermée et verrouillée (*Livre des morts*, édit. Naville, pl. XXVIII). Le texte dit que les *soulèvements de Shou* s'y accomplissent, c'est-à-dire que Shou y commence à soulever la déesse Nouit chaque matin. J'aurai plus loin l'occasion d'expliquer ce que signifie cette phrase.

Digitized by Google

la porte Nord du Douaout, — en d'autres termes, c'est la porte à deux battants par laquelle s'avance Toumou, lorsqu'il s'avance vers la montagne Orientale du ciel. » La terre à laquelle arrive le mort est donc le domaine propre d'Osiris, le jardin d'Ialou, le paradis où il vivra désormais nourri des mêmes provisions que les dieux. La porte par laquelle il pénètre dans ce jardin, la Porte Sacrée, est placée par les deux gloses au nord du ciel, au point où Shou commence à relever la déesse Nouit et à préparer le jour. Si l'on veut savoir à quel moment précis de la nuit le soleil arrive à la porte, et par suite à quel endroit précis de l'autre monde la porte se dresse pour le recevoir, nous devons nous adresser au *Livre de savoir ce qu'il y a dans le Douaout*. Là, les douze heures sont partagées en deux séries, dont chacune est décrite sur un mur opposé du tombeau. Les six premières sont tracées sur le mur du sud, c'est-à-dire sont rattachées à la fois au sud et à l'occident ; les six dernières sont dessinées sur le mur du nord, c'est-à-dire sont rattachées à la fois au nord et à l'orient [1]. Quand le soleil parvient au domaine de la sixième heure, il y rencontre Osiris, qui siège sur son tribunal pour le juger comme il juge tous les morts, hommes ou dieux [2]. La sentence rendue, l'âme humaine ou divine pénètre dans la septième heure, où elle subit sa destinée. Osiris est établi, comme on voit, en avant de son domaine, pour en interdire l'accès à l'âme dont les lettres de créance ou le passeport ne lui paraîtront point valables. Ses domaines propres, les jardins d'Ialou, commencent avec la septième heure. La porte Sacrée est la porte qui sépare la sixième de la septième heure ; et, puisqu'elle est la porte septentrionale du Douaout, le point extrême de la course du soleil, celui à partir duquel il se dirige vers l'orient, est placé juste au milieu du Douaout, à égale distance de Bâkhou et de Manou. Le système est à la fois grossier et compliqué, pas plus cependant que ne l'étaient les théories des auteurs de cosmogonie et des premiers philosophes chez les Grecs [3]. On en retrouve chez les apo-

1) Pierret, *Recueil d'Inscriptions*, p. 112-113, où le texte égyptien n'est pas traduit.

2) Cfr. Lefébure, *The Book of Hades*, dans les *Records of the Past*, t. X, p. 111 sqq.

3) Cfr. l'exposé du système d'Anaximène dans Hippolyte, *Sur les Hérésies*, I,

Digitized by Google

logistes chrétiens de langue grecque et latine, qui ne sont pas beaucoup plus raisonnables [1]. Ajoutons que la mythologie donnait à ces idées une forme plus extravagante encore que celle dont les revêtait la science égyptienne. D'après la théorie très ancienne à laquelle j'ai déjà fait allusion, le ciel est une vache au ventre étoilé, dont les quatre jambes représentent les quatre piliers du monde, et le soleil naît au matin par les voies naturelles sous la forme d'un veau [2]. Ce veau devient, au cours de la journée, le taureau de Râ, ou le soleil-taureau, taureau qui a quatre cornes, comme le bélier d'Amon ou d'Osiris a quatre têtes, une corne et une tête pour chacun des quatre points cardinaux [3]. Ce taureau-soleil était le Mnévis d'Héliopolis qui, de même qu'Hapis de Memphis, devenait après la mort un Osiris-taureau, c'est-à-dire Osiris, taureau de l'Occident, et renaissait le lendemain matin, sous forme de veau, des flancs de la vache céleste. D'après une autre doctrine, le ciel était une déesse à corps de femme, étendue sur le dieu-homme Sibou, la terre. Chaque matin, vers l'emplacement de la Porte Sacrée [4], Shou arrachait la déesse aux embrassements de son époux et la soulevait graduellement : les deux pieds et les deux mains demeuraient attachés au sol et figuraient les quatre étais du firmament. A la fin de la douzième heure de la nuit, elle enfantait le soleil, qui, sortant d'entre ses cuisses [5], naviguait le long du ventre et de la poitrine jusqu'à la bouche de sa mère, par

7 : οὐ κινεῖσθαι δὲ ὑπὸ γῆν τὰ ἄστρα λέγει καθὼς ἕτεροι ὑπολήφασιν, ἀλλὰ περὶ τὴν ἡμετέραν κεφαλὴν στρέφεται τὸ πιλίον, κρύπτεσθαι τε τὸν ἥλιον οὐχ ὑπὸ γῆν γενόμενον, ἀλλ' ὑπὸ τῶν τῆς γῆς ὑψηλοτέρων μερῶν σκεπτόμενον, καὶ διὰ τὴν πλειόνα ἡμῶν αὐτοῦ γενομένην ἀπόστασιν. Qu'Anaximène ne fût pas seul à penser de la sorte, cela résulte du passage d'Aristote (*Météorol.*, II, 1, 354, *a*, 28) : τὸ πολλοὺς πεισθῆναι τῶν ἀρχαίων μετεωρολόγων τὸν ἥλιον μὴ φέρεσθαι ὑπὸ γῆν, περὶ τὴν γῆν καὶ τὸν τόπον τοῦτον κ. τ. λ. Sur ces opinions, v. Zeller, *La philosophie des Grees* (trad. Boutroux), t. I, p. 250 sqq.

1) Voir à ce sujet Letronne, *Des opinions cosmographiques des Pères de l'Église, rapprochées des doctrines philosophiques de la Grèce*, dans ses *Œuvres* (édit. Fagnan) II[e] partie, t. I, p. 382 sqq.

2) Cfr. plus haut p. 271-272.

3) Ounas, l. 577-578 dans le *Recueil*, t. IV, p. 70.

4) *Livre des morts* (édit. Naville), ch. xvii, l. 26-27, pl. XXIII; cfr. plus haut, p. 274 et note 4.

5) Cette idée est fort ancienne, car on la trouve déjà exprimée très crûment dans les textes des Pyramides, par exemple, dans Teti, l. 31-35.

Digitized by Google

laquelle il disparaissait le soir. Pendant la nuit, la déesse se rabattait de nouveau sur Sibou, qui la fécondait : elle accouchait au matin, et les différentes fonctions de sa vie, répétées régulièrement de vingt-quatre en vingt-quatre heures, devaient s'exercer aussi longtemps que durerait la vie de l'univers et des dieux [1].

Dans un monde construit de la sorte, où était la place des morts ? Selon les uns, elle était sur terre, dans les chambres du tombeau : ils y subsistaient tant bien que mal des offrandes réelles qu'on leur apportait à certaines fêtes, puis des provisions fictives qu'on dessinait sur les murs de la chapelle funéraire, sur les parois du sarcophage et jusque sur les ais du cercueil. Que la survivance fût un double, une ombre, un oiseau, cela ne changeait rien à sa condition : elle pouvait sortir de son tombeau, y rentrer, se promener ou se reposer pendant le jour à l'ombre des arbres de son jardin, y respirer le vent frais du nord, voyager par toute l'Égypte, et même s'envoler vers le ciel, mais son point d'attache, celui auquel elle devait sans cesse revenir, ce que nous aurions le droit d'appeler son domicile légal, était le caveau où reposait son corps embaumé. D'autres ne se tenaient point pour satisfaits de cette conception. Ils pensaient que le mort restait en Égypte le temps nécessaire à l'embaumement et à la mise au tombeau, mais, qu'aussitôt après les funérailles, il abandonnait son corps momifié et quittait sa patrie pour aller chercher fortune au loin. On l'envoya d'abord dans quelque partie de notre terre inconnue aux vivants. Pour les Égyptiens comme pour les Grecs de la première époque classique, le séjour des hommes était une île ceinte de tous les côtés par l'*Ouaz-oîrit*, la *Grande Verte*, le fleuve Océan. Un conte populaire, dont le manuscrit a été découvert au musée de Saint-Pétersbourg par M. Golénischeff [2], parle d'un vaisseau qui remonta le Nil jusqu'au point où, selon les croyances du temps, il prenait sa source dans la mer mystérieuse, et aborda à l'*île du Double*, qui paraît avoir été l'une des régions réservées par la

1) Pour les représentations figurées de ce mythe, voir, entre autres, Lanzone, *Dizionario di Mitologia Egizia*, pl. CLVI sqq.

2) *Sur un ancien Conte Égyptien, Notice lue au Congrès des Orientalistes à Berlin*, par W. Golénischeff, 1881, sans nom d'éditeur, in-8, 21 p. Imprimerie de Breitkopf et Härtel à Leipzig. Reproduit dans le t. II des *Verhandlungen des 5ten internationalen Orientalisten-Congresses gehalten zu Berlin*, 1882, *Africanische Section*, p. 100-122.

Digitized by Google

volonté des dieux aux âmes désincarnées. Elle était gardée, comme les cimes de Bâkhou et de Manou, par un serpent gigantesque, et ressemblait assez aux îles Fortunées de la tradition grecque. Il n'était pas donné à tout le monde d'en trouver le chemin, et les vivants étaient sans doute peu nombreux qui y avaient abordé. Quiconque en sortait n'y pouvait plus rentrer : elle se résolvait en vagues et fondait au sein des flots [1]. Les quatorze îles de l'Amenti [2], qui sont énumérées au chapitre CXLIX du *Livre des Morts* [3], et dont les vignettes du chapitre CL représentent au naturel la forme exacte [4], étaient probablement, elles aussi, situées jadis au milieu de l'Océan qui entourait notre monde, et ont été transportées après coup dans l'autre monde, comme plus tard les *îles Fortunées* d'Homère dans l'enfer romain. Encore à l'époque des premières dynasties, cette conception du séjour des âmes était des plus répandues. Dans beaucoup de tombeaux memphites, il est question du *lac d'Occident*, du *lac d'Occident excellent*, du *lac d'Occident très excellent*. Le mort, embarqué à bord d'un grand bateau, commande lui-même la manœuvre, et « cingle vers le *Champ d'Offrandes*, » ou « croise dans l'Amenti excellent, » ou « va, en remontant le courant, pour rejoindre le marais verdoyant d'Hathor, dame de l'Occident [5]. » Ce voyage, une fois commencé, ne tarda pas à entraîner l'âme au delà des limites de notre terre, dans une *autre terre* [6] inaccessible aux vivants. Les Égyptiens ne la plaçaient pas au-dessous du sol, comme ont fait beaucoup de peuples de l'ancien et du nouveau continent. La nature particulière du pays qu'ils habitaient ne se prêtait pas au développement

1) Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, p. LXXII-LXXIX.

2) Le terme *ait* qui sert à désigner les localités énumérées dans ce chapitre, est rendu d'ordinaire par *demeure* (Pierret, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, p. 507 sqq.). Le mot signifie également *île* dans bien des cas, et la description de chacune des *ait* correspond plus à l'idée qu'on se fait d'une île qu'à celle qu'on se fait d'une demeure. Ces îles furent plus tard transportées dans les *Jardins d'Ialou ;* elles sont figurées, comme l'a déjà vu Birch (*The Funereal Ritual*, p. 145) dans la vignette du chapitre IX (*Edit. Naville*, pl. CXXIII).

3) *Livre des Morts* (édit. Naville), pl. CLXVIII-CLXXI.

4) *Livre des Morts* (édit. Naville), pl. CLXXII.

5) Maspero, *Études égyptiennes*, t. I, p. 123-126.

6) C'est l'expression de la stèle d'Antouf (C, 24, l. 2) au Louvre (Gayet, *Musée du Louvre : Stèles de la XII^e dynastie*, pl. XVII).

Digitized by Google

d'une conception de ce genre. Le terrain cultivable est si précieux aux bords du Nil, qu'à part certains cantons situés au cœur du Delta, on n'y enterrait point. Les cadavres étaient transportés au désert dans la montagne, surtout dans la montagne d'Occident : le cimetière, le pays des morts, n'était pas sous les pieds des vivants, mais à côté de leur domaine. On supposa donc qu'il y avait, dans les montagnes de l'Occident, des cavernes *ammahit*, des couloirs *staou*, des galeries de carrière ou de mine *khrit*, coupées d'espace en espace par d'immenses chambres voûtées, qu'on appelait des fours (*qririt*), à cause de leur forme. Cette mine, cette carrière divine, *khrinoutri*, communiquait avec notre terre par la *porte des couloirs*, *Ro-staou* ; elle servit plus tard de modèle aux tombeaux que les Pharaons se creusèrent dans la *vallée des Rois*. Une dernière théorie, la plus répandue à l'époque historique, sans doute parce qu'elle se conciliait mieux que les autres avec l'hypothèse astronomique d'un firmament, plaçait le royaume des morts au delà des frontières du monde. Le soleil, en sortant de notre terre et de notre ciel, traversait les montagnes de l'Occident, et pénétrait dans une terre nouvelle, dans un ciel nouveau, le *Douaout*[1], qu'il parcourait pendant les heures de notre nuit : c'était la demeure des âmes. Ces imaginations diverses, si opposées qu'elles fussent, ne se détruisaient pas l'une l'autre : elles subsistaient pêle-mêle dans les mêmes cerveaux, et se fondirent tant bien que mal au cours des siècles. L'« au delà » des Égyptiens est une sorte d'enfer éclectique, où l'on trouvait réunies les conceptions les plus contradictoires. Tous les mots qui marquaient soit la tombe même, soit les îles bienheureuses, soit les souterrains, soit l'autre monde, sont employés indifféremment à le désigner dans les textes du *Livre des Morts*, et le conflit perpétuel qu'on rencontre dans la plupart des chapitres entre ces différents termes et les idées, souvent irréconciliables qu'ils expriment, s'est opposé dès le début et s'opposera longtemps encore à ce qu'on en comprenne aisément toutes les parties.

Ceux qui pensaient que le ciel était supporté par quatre piliers, mais qui ne faisaient pas de l'âme un oiseau muni d'ailes assez fortes pour s'élever jusqu'au firmament, n'avaient pas hésité à se

1) C'est le mot qu'on traduit de façon très inexacte par l'expression de *Ciel inférieur*.

Digitized by Google

servir d'une échelle pour franchir la distance qui séparait les deux étages du monde. Cette échelle, dont on déposait encore un modèle dans le tombeau à l'époque gréco-romaine [1], les uns croyaient qu'elle était établie à demeure sur la berge occidentale de la terre, les autres que chaque mort devait la dresser lui-même ou obtenir par les prières de ses parents qu'elle fût dressée spécialement pour lui : « Après que le roi Teti s'est lavé sur cette même berge de la terre où se lave Râ, priant, il hausse l'échelle, et les habitants de la Grande-Demeure (les habitants du ciel, dieux (?) ou morts ?) lui tendent la main » pour l'aider à monter [2]. L'échelle était parfois consacrée à Hathor, parfois identifiée avec Hathor elle-même, et qualifiée fille de l'Amenti, don de Thot [3]. Elle appartenait également à Sibou, à Hor, à Sit, à Râ ; ces dieux la dressaient et en assuraient les montants de leurs mains, afin que l'homme pût sortir au ciel sans obstacle [4]. En quittant l'échelle, il arrivait au *lac de l'Autel*, où le génie Niou lui accordait franc passage, puis, après s'être concilié, les bonnes grâces du taureau à quatre cornes de Râ, il entrait au *champ des Offrandes*, où il vivait en paix des provisions que ses amis donnaient aux dieux à son intention [5].

Ce procédé naïf était en faveur aux très anciennes époques ; mais, dès le temps des dynasties memphites, on ne le trouve mentionné que dans un petit nombre de textes, toujours les mêmes, dont deux ou trois seulement ont été encore copiés à la XII[e] dynastie [6], et sous les Saïtes [7], par des amateurs de religions antiques.

1) Témoin la petite échelle que j'ai découverte en 1884, dans un tombeau de la nécropole d'Akhmîm, et qui est aujourd'hui déposée au musée de Boulaq. J'ai trouvé depuis des débris d'échelles semblables, mais plus grandes, et même des troncs fourchus de doum, analogues à ceux que les Arabes emploient encore et qu'ils qualifient du nom de *sellem, échelle*, dans des hypogées de la XIII[e] et de la XX[e] dynastie, à Drah abou'l Neggah et à Gournèt-Mourraï.

2) Teti, l. 36-37, dans le *Recueil*, t. V, p. 7 ; cfr. dans Pepi I[er], l. 200-201 (*Recueil*, t. V, p. 197), l'invocation aux dieux qui apportent l'échelle.

3) Ounas, l. 575-576, dans le *Recueil*, t. IV, p. 69-70 ; Dümichen, *Der Grabpalast des Patuamenemap*, t. II, pl. XXIX, l. 30.

4) Ounas, l. 579-583, dans le *Recueil*, t. IV, p. 70-71 ; Pepi I[er], l. 192-196, 199-202, dans le *Recueil*, t. V, p. 194-198.

5) Ounas, l. 575-579 dans le *Recueil*, t. IV, p. 69-70 ; Dümichen, *Der Grabpalast des Patuamenemap*, t. II, pl. XXIX, l. 30-32.

6) Lepsius, *Aelteste Texte*, pl. XXXVIII, l. 33-69.

7) Dümichen, *Der Grabpalast des Patuamenemap*, t. II, pl. XXIX, l. 30-32

Digitized by Google

La substitution d'une chaîne de montagnes aux colonnes permettait, en effet, qu'on se passât de l'échelle. Les morts n'avaient qu'à se rendre, à pied ou en barque, au point précis où l'entrée de l'autre terre s'ouvrait dans la montagne. Selon la légende osirienne, ce point était à l'occident d'Abydos, sur le prolongement d'une gorge creusée dans la chaîne Libyque, un peu à l'ouest-nord-ouest de la ville, et dans laquelle le soleil paraît s'enfoncer, quand on le voit se coucher du site où le temple d'Osiris s'élevait jadis [1]. La *gorge de la Fente* menait au *territoire de la Fente*, domaine de la première heure de la nuit [2], et les morts y accouraient en foule de tous les points de l'Égypte pour sortir de notre monde. La vignette qui accompagne le chapitre CXVII du *Livre des Morts* les représente en route pour la *porte des Couloirs*. Le bâton de voyage à la main, ils posent le pied sur la pente de la montagne et commencent l'escalade [3]. La porte ne s'ouvrait pas sans difficulté ; on n'en franchissait le seuil qu'après s'être assuré l'appui de plusieurs dieux influents [4]. Une fois entré, que trouvait-on au-delà ? L'âme égyptienne, sous quelque forme qu'on se l'imagine, double, ombre, oiseau, esprit, était sujette à la souffrance, à la faim, aux accidents, à la mort, comme le vivant dont elle était le reste. Encore le vivant pouvait-il se procurer, par sa seule énergie, des armes, de la nourriture, des vêtements, des talismans contre les dangers qui le menaçaient. Au contraire, le mort ne pouvait plus rien par lui-même ; tout ce qu'il avait, il le devait à la piété de ses amis et de ses proches, ou à la prévoyance qu'il avait eu de se préparer pendant la vie un viatique et comme un pécule. De même qu'il n'était qu'un vivant amoindri et dégénéré, le monde où il s'agitait était moins riche et moins hospitalier que

1) C'est la vallée dont il est question dans la *Description de l'Égypte, Antiquités*, t. IV, p. 7, et à laquelle Jomard attribue l'ensablement des ruines d'Abydos. Elle mène à l'Oasis Thébaine et sert encore parfois de route aux caravanes.

2) Le nom de *territoire de la Fente* est, je crois, appliqué dans le mythe d'Abydos, à la partie du monde de la nuit que le soleil parcourait à ciel ouvert, pendant la première heure, avant d'entrer dans la région des Portes (Cf. pp. 273-274).

3) *Livre des morts* (édit. Naville), ch. CXVII pl. CXXVIII, *Aa*, *Ai*.

4) Cfr. à ce sujet les chapitres CXVII et CXIX du *Livre des morts* (édit. Naville), pl. CXXIX-CXXX.

Digitized by Google

celui qu'il avait quitté : « L'Occident est une terre de sommeil et de ténèbres lourdes, une place où restent ceux qui y sont! Dormant en leurs formes de momies, ils ne s'éveillent plus pour voir leurs frères, ils n'aperçoivent plus leur père, leur mère ; leur cœur oublie leurs femmes et leurs enfants. L'eau vive que la terre a pour quiconque est en elle, c'est de l'eau croupie avec moi ; elle vient vers quiconque est sur terre, et elle est croupie pour moi l'eau qui est près de moi [1]. » Le monument qui nous a conservé cette plainte lugubre est contemporain de César Auguste ; le tableau qu'il nous retrace est d'une haute antiquité, et les éléments s'en retrouvent épars à toutes les époques. L'Amenti était vraiment le pays des ténèbres épaisses : le soleil, pendant les douze heures qu'il y passait, était un soleil verdâtre [2], sans ardeurs et sans éclat. L'eau y était chaude à ne point la boire, ou croupie et infecte, l'atmosphère lourde, pesante, chargée de tempêtes. Partout des serpents venimeux, des animaux nuisibles, des génies aux formes effrayantes, qui se nourrissaient du cœur et du sang des morts, de leurs âmes et de leurs ombres. Quelques oasis étaient éparses dans cette contrée sinistre, le *champ des Offrandes*, les *Jardins d'Ialou*, mais quelles chances l'âme avait-elle d'y atteindre saine et sauve? A bien considérer les choses, je suis tenté de croire qu'au début les hommes ne survivaient guères à la mort, et que la perpétuité de l'âme au delà de la vie était le privilège d'un petit nombre, rois, riches ou nobles. Non qu'il y eût différence de nature entre ce qui subsistait des uns et des autres, mais les esclaves et les pauvres n'avaient pas d'ordinaire les moyens d'*instruire* (*saqrou*) et d'*équiper* (*âprou*) leur âme aussi complètement et aussi sûrement que les gens de bonne maison [3]. Avant d'arriver aux *Jardins d'Ialou*, il fallait affronter des grottes obscures et des lieux déserts ou peuplés de bêtes féroces, franchir des torrents d'eau bouillante et des lacs barrés de filets, traverser des pylones, des châteaux, dont les portes étaient gardées

1) Maspero, *Études égyptiennes*, t. I, p. 187-188.

2) Un *disque de Mafkait*, c'est-à-dire de pierre verte, selon l'expression des textes.

3) Sur la distinction entre le *Khou instruit* et le *Khou équipé* ou *muni*, voir G. Maspero, *Rapport sur une mission en Italie*, dans le *Recueil*, t. III, p. 105-106.

Digitized by Google

par des démons affamés. L'âme n'avait d'espoir que si elle savait opposer à chacun de ces dangers le talisman qui convenait le mieux, pour échapper au poison des serpents, à la dent des crocodiles, aux mailles des filets, aux mains avides des génies malfaisants. Elle devait avoir des provisions, ou les charmes nécessaires à se procurer des provisions de bouche. Les pauvres connaissaient rarement toutes les formules indispensables ; les mets et les libations qu'on offrait pour eux étaient rares et insuffisants. Leurs âmes étaient piquées par les serpents, dévorées par les crocodiles, mises en pièces par les génies, ou bien souffraient la soif et la faim, se repaissaient d'excréments humains et d'urine, seule nourriture qu'elles eussent à leur portée, et succombaient d'inanition. De toute façon, c'était pour elles la seconde mort, c'est-à-dire le néant. Les riches ou les nobles, parvenus aux *champs d'Offrandes* et aux *Jardins d'Ialou*, y étaient désormais à l'abri de l'infortune et de la mort. Ce paradis était des plus grossiers. La description qu'en font les textes nous donne l'idée d'une sorte d'Égypte céleste, d'une fertilité inépuisable. Le blé y avait sept coudées de haut, dont deux pour l'épi. Des canaux, sans cesse remplis d'eau, y entretenaient la fécondité et la fraîcheur. Les morts y passaient leur temps à manger, à boire, à jouer aux dames. On n'exigeait d'eux que la culture des champs et les travaux de la moisson, qu'ils faisaient par corvées, comme les fellahs ordinaires ; encore pouvait-on les exempter de ce labeur, en leur procurant des remplaçants, ces petites figures en terre émaillée ou en pierre qui sont si nombreuses dans nos musées. Osiris, le *Maître de tout*, régnait sur eux et n'exigeait pour les admettre à sa suite que la connaissance de certaines incantations et le don d'offrandes abondantes. Plus tard seulement, on imagina de tenir compte au mort des actions bonnes ou mauvaises qu'il avait commises pendant la vie, et, l'idée de la rétribution se répandant Osiris imposa aux âmes l'obligation de se confesser à lui avant d'entrer au jardin, et décida de leur vie ou de leur mort en les pesant dans la balance du jugement. Plus je considère les données relatives aux *Jardins d'Ialou*, au sort des morts qui l'habitent, aux attributs du dieu qui y règne, Osiris, et de ses assesseurs, moins je puis y reconnaître une forme du mythe de Râ ou de l'un des dieux solaires. Osiris, au début, était un dieu des morts et n'était que cela. Son histoire, telle que nous la connais-

Digitized by Google

sons par les livres classiques et par le témoignage des monuments, est comme l'histoire idéale de l'homme pendant la vie terrestre et pendant la vie d'au delà. Ce n'est pas ici le lieu de développer cette idée ; je me bornerai à rappeler ici le dernier trait de ce mythe, la confusion entre le dieu et l'âme qui fait que tout mort devient un Osiris.

D'autres doctrines avaient cours, dont les traces ne sont pas toujours faciles à reconnaitre. Le passage de l'âme humaine dans un corps de bête, la métempsychose, était encore admis généralement, à l'époque où l'Égypte entra en contact avec la Grèce civilisée, et il semble bien que les chapitres du *Livre des Morts* relatifs aux transformations en vanneau, en serpent, en hirondelle, en oie, aient été primitivement rédigés pour répondre à une idée de ce genre. Ces théories tombèrent en discrédit ou disparurent même presque entièrement lorsqu'on imagina de comparer le cours du soleil à la vie de l'homme, et par suite, de donner au soleil la même destinée qu'on prêtait aux âmes. Le soleil se lève ou nait le matin à l'Orient, pour se coucher ou mourir à l'Occident ; il sort du ciel et nous laisse dans l'obscurité pendant la nuit pour renaître et mourir de nouveau le jour sui vant. Il semble que le privilège de monter sur sa barque, de parcourir avec elle le Ciel et le Douaout, d'y vivre de ce dont il vivait, d'y partager ses triomphes et ses périls, ait été d'abord réservé au roi, fils et représentant de Râ sur la terre [1]. Puis le simple particulier fut admis à l'honneur de se mêler à l'équipage divin, en se présentant, il est vrai, comme un Pharaon. Puis, de même que le suivant d'Osiris s'était peu à peu identifié avec Osiris et était devenu un Osiris aux siècles antérieurs à l'histoire, le suivant de Râ s'identifia avec Râ et devint un Râ, vers la XX[e] dynastie au plus tard [2]. Ici encore, je n'insisterai pas : les images et les textes qui nous révèlent cette doctrine sont familiers aux égyptologues. Il est certain d'ailleurs qu'elle se mêla très tôt, dès avant l'époque où furent rédigées les prières gravées dans les caveaux des Pyramides, avec toutes les doctrines qui

1) Ainsi la vignette du chapitre XVII où la barque est dirigée par six rois, trois de la Basse-Égypte à l'avant, trois de la Haute-Égypte à l'arrière. Cfr. E. de Rougé, *Études sur le Rituel funéraire*, p. 49.

2) G. Maspero, *Rapport sur une mission en Italie*, dans le *Recueil*, t. III, p. 104-106.

Digitized by Google

avaient cours sur l'âme de l'homme et sur l'autre monde. Il résulta de ce mélange un ensemble de théories confuses, formées de fragments empruntés à droite et à gauche, impliquant des idées contradictoires. Le même mort qui montait au ciel par l'échelle, dans un endroit de son tombeau, s'y transportait sous forme d'oiseau dans un autre. Ici, on nous affirme qu'il vit dans son tombeau, à côté de sa momie ; là, on nous la montre assis dans les *Jardins d'Ialou* ou traversant le *lac de l'Autel* ; plus loin, il rame dans la barque du soleil et parcourt avec Râ le ciel de jour et le ciel de nuit. On aurait tort de s'effrayer de ces dissonances et d'essayer de les écarter en torturant les mots et les phrases pour en extraire un sens symbolique dont la vague sublimité permit de tout concilier. Il faut prendre la pensée égyptienne telle qu'elle est, avec ses obscurités et ses absurdités sans fin, trop heureux si les textes nous permettent de la saisir partout et de la présenter à nos contemporains dans toute sa simplicité.

Le *Livre des Morts* reflète fidèlement cette confusion de doctrines. Les formules qu'il contient ont toutes un objet commun, prolonger la vie de l'âme et l'empêcher de s'éteindre, mais les moyens qu'elles emploient à cet effet montrent qu'elles ont été écrites sous l'influence des conceptions très diverses que j'ai exposées brièvement, et se contrarient souvent l'une l'autre par l'idée qu'elles reflètent de la survivance humaine et du milieu dans lequel ses destinées se continuent après la mort. Les unes tiennent pour démontré que l'âme est un double et lui donnent à manger dans son tombeau[1], les autres supposent qu'elle voyage en ce monde et lui procurent un bon accueil dans Pou[2] ou dans Héracléopolis[3] ; ici, elle monte sur la barque de Râ et se laisse emporter dans sa course journalière[4], là elle s'établit à jamais dans le royaume d'Osiris[5]. Chacune de ces conceptions, poursuivie

1) Ch. CV : Chapitre d'approvisionner le double. Ch. CVI : Chapitre de donner l'abondance chaque jour au défunt, dans Memphis.

2) Ch. CXII : Chapitre de connaître les âmes de Pou.

3) Ch. XLII : Chapitre de repousser la destruction dans Khninsouten.

4) Ch. CXXXIV : Chapitre d'aller à la barque de Râ, pour être parmi les suivants du dieu. Ch. CXXXVI A : Chapitre de travailler à la manœuvre dans la barque de Râ.

5) Ch. CXLVI : Chapitre de connaître les pylones du palais d'Osiris dans les Jardins d'Ialou.

Digitized by Google

jusque dans ses moindres détails, fournit prétexte à des prières nouvelles : les Égyptiens portèrent en cette matière cette même prudence minutieuse que j'ai souvent signalée ailleurs[1]. Partant du principe que l'âme doit agir dans l'autre monde comme elle agissait en celui-ci, il ne leur suffit pas de lui accorder d'une manière générale le droit « d'aller et de sortir[2] ; » ils s'inquiétèrent de lui procurer tous les organes qui lui étaient nécessaires à ces fonctions, et eurent des chapitres spéciaux pour lui rendre la bouche[3], le cœur[4], les jambes[5]. Ce n'était pas tout de lui restituer ces organes, on voulut l'empêcher de les perdre à nouveau, et on chercha des prières dirigées contre les puissances qui voudraient les lui enlever, lui dérober son cœur[6], lui crever les yeux[7], lui trancher le cou[8] : on ne lui accorda pas seulement de vivre[9], on lui procura de ne point mourir[10]. C'était, pour chaque homme, le même travail de recomposition qu'Isis avait accompli pour Orisis, après qu'elle eut ramassé ses membres épars. Comme certaines formules ne paraissaient pas assez efficaces, on en inventa d'autres, puis, comme après tout on n'était pas bien sûr que les formules d'autrefois eussent perdu leur valeur, on continua à les employer à côté des plus récentes. Le nombre en fut bientôt si considérable que l'âme n'aurait pu se les rappeler et faire son choix parmi elles, si on ne les avait classées préalablement de manière à lui rendre moins difficile la tâche de les retenir. Champollion avait déjà songé à partager le *Livre des Morts* en trois sections d'inégale longueur[11]. Charles Lenormant y avait cru reconnaître une vaste composition dramatique dont l'action se passait

1) Cfr. *Revue des religions*, t. XV, p. 163-164.

2) Ch. XII : Chapitre d'entrer et de sortir au *Khri-noutri*.

3) Ch. XXI, XXII, XXIII : Chapitre de donner ou d'ouvrir la bouche du mort.

4) Ch. XXVII : Chapitre de donner le cœur au mort.

5) Ch. LXXIV : Chapitre de remuer les jambes et de sortir sur terre.

6) Ch. XXVII, XXVIII, XXIX, XXXI.

7) Ch. XLI : Chapitre de ne point trancher les yeux du mort dans le *Khrinoutri*.

8) Ch. XLIII : Chapitre de ne point trancher la tête du mort dans le *Khrinoutri*.

9) Ch. XXXVIII A, XXXVIII B.

10) Ch. XLIV : Chapitre de ne point mourir une seconde fois.

11) Il fait perpétuellement allusion à cette division dans ses écrits, mais n'en a jamais publié le détail exact.

Digitized by Google

partie sur la terre, partie dans le ciel[1]. Un examen rapide des titres de chaque chapitre nous permettra peut-être de mieux reconnaître les procédés mis en pratique par les prêtres égyptiens pour assembler les formules et en composer un seul ouvrage.

Les quinze premiers chapitres forment une section à part. Champollion l'avait déjà démontré, et M. de Rougé avait reconnu que « cette division était conforme à l'intention des hiérogrammates, car ils ont terminé cette portion par une vignette verticale (Ch. XVI de Lepsius) qui interrompt le texte et coupe habituellement tout le manuscrit : elle contient des scènes relatives au texte du chapitre XV. Les quatorze premiers chapitres sont couronnés par une même vignette et par un même titre qui sert d'introduction au livre tout entier[2]. » Ce titre se lit dans les manuscrits d'époque saïte : « Commencement des chapitres de sortir pendant le jour, d'accomplir les rites pour sortir et entrer au *Khri-noutri.* » Dans les manuscrits d'époque thébaine, il est remplacé presque toujours par le titre suivant : « Chapitre d'aller vers les gardes d'Osiris[3]. » On est porté à conclure de ce fait qu'il ne saurait s'appliquer à l'ensemble de la collection, mais seulement aux chapitres qui le suivent immédiatement de I à XVI. On sait en effet que les Égyptiens commençaient très souvent un ouvrage par l'expression collective *Hâ m...* « Debut de... » : « *Hâ m st'otou* début des chants » de victoires destinés à célébrer les exploits d'un Pharaon; « *Hâ m sbaïou...* Début des instructions » d'un sage à ses élèves ou à ses enfants ; ici « *Hâ m roou...* Début des portes, des chapitres » composés pour l'instruction du mort. A chaque collection nouvelle, la même formule reparaît ; ainsi au chapitre XVII « *Hâ m stesou...* Début des accomplissements de rites pour sortir et entrer au Khri-noutri, » au chapitre CX « *Hâ m roou...* Début des chapitres du Jardin des Offrandes, et des chapitres de sortir pendant le jour, N. » Le nom de *Livre de sortir pendant le jour* qu'on a appliqué au *Livre des Morts entier* est donc inexact : il faut le réserver pour la première section du livre, celle qui contient

1) Fr. Lenormant, *Les Livres chez les Égyptiens*, 1857, p. 9-20.

2) E. de Rougé, *Études sur le Rituel funéraire*, p. 10.

3) De tous les textes réunis par Naville, le papyrus *Ag* (*British Museum*, n° 9901), a seul le premier titre.

Digitized by Google

les chapitres que Champollion avait déjà séparés du reste. Ils ont en effet un objet unique, une tendance commune, qui nous explique pourquoi on les récitait le jour des funérailles. Ils traitent en général des procédés à employer pour transporter le mort de cette vie dans l'autre et pour lui assurer en gros une existence tranquille et confortable : ils lui concèdent l'autorisation d'accomplir ce qu'on appelait le *pirou-m-harou*. Ces mots ont été traduits de vingt façons différentes, et M. Naville l'interprète, après Dévéria, par *sortir du jour :* « C'est, dit-il, la traduction qui se rapproche le plus de la signification habituelle du verbe *pirou* et de la préposition *m*. D'ailleurs divers textes prouvent qu'on désignait par l'expression *le jour d'un individu*, la durée de sa vie sur terre. *Sortir du jour* ou *de son jour* ne signifie point quitter la vie et perdre à jamais l'existence,— il y avait aussi une vie *onkh* de l'autre côté de la tombe, — mais franchir les limites de la vie terrestre, n'avoir plus ni commencement ni fin, mener une existence que ne bornent plus ni le temps ni l'espace ; aussi la phrase *sortir du jour* est-elle souvent complétée par les mots *sous toutes les formes qu'il plaît* le défunt revêtir[1]. » L'interprétation me parait être bien subtile, et ne pas répondre à ce que nous savons des idées des Égyptiens sur l'autre monde. Dans toutes les formules que nous connaissons jusqu'à présent, l'âme égyptienne, comme l'âme grecque, redoute surtout les ténèbres de la nuit et appelle à grands cris la lumière. Elle demande à pouvoir « entrer à volonté dans sa syringe et en sortir, se rafraichir à son ombre et boire l'eau de son lac chaque jour..., se promener sur son lac chaque jour, sans cesse, se poser sur les arbres du jardin qu'elle s'est fait à elle-même, prendre le frais sous ses sycomores[2] », toutes actions qui montrent qu'elle continue à séjourner, si elle le veut, sur cette terre, et à *sortir pendant le jour* du tombeau où elle a été déposée au temps des funérailles[3]. La traduction *sortir pendant le jour, sortir de jour*, a été proposée par M. Lefébure il y a une quinzaine d'années[4], et les raisons dont il l'appuie concordent si bien

1) *Einleitung*, p. 23-24.

2) Stèle C 55 du Louvre.

3) Ainsi au ch. XXXI, l. 11-12 (édit. Lepsius, pl. XVI) : Le mort *sort pendant le jour* et marche sur terre avec les vivants.

4) *Le Per-m-hrou, Étude sur la vie future chez les Égyptiens* dans les *Mélanges Égyptologiques*, de Chabas, III[e] série, t. II, p. 218-241.

Digitized by Google

avec mes propres recherches que je l'adopte sans hésiter. Ce que les seize chapitres du début valaient au mort qui les avait appris; c'est cette faculté de *sortir pendant le jour* dont la possession décidait du bonheur de l'âme.

Le premier chapitre l'introduisait parmi les compagnons d'Osiris ou, comme le veut une rédaction abrégée publiée par Naville [1], fait entrer la momie dans l'autre monde le jour de l'enterrement. Dès le second et le troisième chapitre, elle obtient l'autorisation de « sortir pendant le jour et de vivre après être mort [2], » à quoi les *Rituels* de l'époque saïte joignent un sauf-conduit pour « cheminer au ciel et sur terre [3] ». Toutefois cette permission n'aurait pas suffi à elle seule. Les morts étaient corvéables comme les vivants : à l'appel de leur nom, ils étaient obligés de labourer les champs divins, de moissonner, de transporter les grains. Le chapitre v avait pour objet de les « dispenser de faire les travaux dans le *Khri-noutri* », ce qui leur procurait le loisir nécessaire pour sortir, et, comme les dieux n'étaient pas d'humeur à laisser leurs domaines improductifs, le chapitre vi leur rendait les ouvriers que le chapitre v leur avait enlevés. C'étaient ces petites figures de pierre, de faïence ou de bois qu'on ramasse par milliers dans les cimetières : armées de la houe et du sac à grains, non seulement elles gardaient le personnage dont le nom était tracé sur leur corps, et écartaient de lui ce qui aurait pu lui nuire [4], mais elles répondaient en ses lieu et place,d'où leur nom d'*ouashbiti*, les répondants, et couraient piocher la terre ou manier la rame [5]. Dans le chapitre vii, le mort « passait sur le dos du serpent Apôpi, ce maudit [6] » qui lui barrait le chemin, et après l'avoir percé de sa lance, il « sortait pendant le jour et pénétrait au Douaout » par la vertu des chapitres viii et ix [7]. Les prières suivantes insistent sur le même

1) Naville, t. I, pl. V, et *Einleitung*, p. 416.

2) Naville, t. I, pl. VI, et *Einleitung*, p. 116-117.

3) Lepsius, *Todtenbuch*, ch. iv, pl. II.

4) Maspero, *Sur une tablette appartenant à M. Rogers*, dans le *Recueil*, t. II, p. 16 sqq.

5) Chapitre v, de *dispenser le défunt de faire les travaux au Khrinoutri* (Naville, t. I, pl. VII; *Einleitung*, p. 117); chapitre vi, de *faire exécuter par les ouashbiti les travaux du mort dans le Khrinoutri* (t. I, pl. VIII, *Einleitung*, p. 117-118).

6) Naville, t. I, pl. IX.

7) Chapitres viii et ix, Naville, t. I, pl. X, *Einleitung*, p. 118-119.

Digitized by Google

ordre d'idée que le chapitre VII, mais en se tenant toujours dans les généralités : elles assurent au mort la justesse de voix nécessaire à prononcer les invocations [1] qui lui vaudront la victoire sur les ennemis [2], lui accordent une fois de plus « d'entrer au *Khrinoutri* et d'en sortir » à volonté [3], « d'entrer dans l'Occident et d'en sortir [4], » elles « détruisent tout ce qui pourrait soulever le dégoût contre lui dans le cœur du dieu [5]. » Ces quatorze formules suffisaient amplement et composaient un volume complet, terminé par un quinzième chapitre analogue, pour le sens et pour l'intention, à celui que nous rencontrons à la fin du livre entier, un hymne au Soleil [6]. La grande vignette (ch. XVI de Lepsius), qui sépare la première section du reste de l'ouvrage, en est le complément nécessaire : elle montre le Soleil se levant le matin, puis accueilli le soir par les divinités de l'Occident et prêt à s'enfoncer dans la nuit, comme l'homme dans la tombe, au milieu des acclamations des génies célestes [7].

La seconde section commence, elle aussi, par un chapitre de généralités, le dix-septième du Recueil complet, mais ce ne sont déjà plus des généralités vagues comme celles qui ont précédé, des « incantations pour sortir et aller dans le Khri-noutri, pour être glorieux dans l'Occident excellent, pour sortir pendant le jour. » Le titre seul ajoute des détails de nature plus précise, où se révèle l'esprit minutieux des Égyptiens : il parle de « jouer aux dames, de s'asseoir dans le kiosque de plaisance, de prendre toutes les formes qu'on veut, de sortir comme âme en vie après le

1) Le chapitre X de Lepsius (pl. III) : *Chapitre de sortir en juste de voix*, ne se trouve jusqu'à présent à l'époque thébaine que dans le papyrus *Aa* (n° 9,900 du *British Museum*) et a été reporté par Naville (*Einleitung*, p. 119, t, I, pl. LXIII) au chapitre XLVIII avec lequel il se confond.

2) Le chapitre II de Lepsius (pl. III) : *Chapitre de sortir contre les ennemis dans le Khrinoutri*, ne s'est pas rencontré jusqu'à présent dans les manuscrits d'époque thébaine (Naville, *Einleitung*, p. 119).

3) Chapitre XII, Naville, t. I, pl. XI, *Einleitung*, p. 119.

4) Chapitre XIII, Naville, t. I, pl. XII, *Einleitung*, p. 119.

5) Chapitre XIV, Naville, t. I, pl. XIII, *Einleitung*, p. 119-120.

6) Chapitre XV, Naville, t. I, pl. XIV-XX, *Einleitung*, p. 120-123. La rédaction saïte de ce chapitre a été publiée, traduite et commentée par E. Lefébure, *Traduction comparée des hymnes au soleil composant le XV^e^ chapitre du Rituel funéraire égyptien*, Paris, Franck, 1868.

7) Chapitre XVI de Lepsius (pl. VI), dans Naville, t. I, pl. XXI-XXII.

Digitized by Google

jour de l'enterrement[1]. » Le chapitre XVII a été admirablement traduit et commenté par E. de Rougé[2]. C'est une sorte de résumé très condensé de ce que l'âme égyptienne devait savoir sur les dieux et sur ses destinées surhumaines. Les formules en sont brèves et énergiques, si brèves qu'on sentit de bonne heure l'obligation d'y joindre un commentaire qui en éclaircit les obscurités. Ce commentaire à son tour ne sembla pas assez clair et on y ajouta des explications. Chaque verset y est donc accompagné d'une glose qui, elle-même, reçoit d'autres gloses. Le sort de l'homme est décrit sommairement. Après s'être identifié avec les dieux pour mieux triompher de ses ennemis, il quitte la terre pour aller rejoindre son pays, le royaume d'Osiris, et pour pénétrer auprès du Soleil. Le double terme de son voyage sera atteint, au chapitre CXXV, lorsqu'il comparaîtra devant Osiris pour y être jugé et pour aller ensuite aux Jardins d'Ialou, au chapitre CXXX, lorsqu'il s'embarque sur le navire du Soleil. Les chapitres intermédiaires nous feront connaître les opérations intermédiaires qu'il doit accomplir avant d'arriver au terme de sa course aventureuse.

Le premier point pour lui c'est de pouvoir employer efficacement les prières qui lui serviront de sauf-conduit, et en Égypte, comme dans tout le monde antique, la vertu d'une formule dépend beaucoup de la façon dont elle est récitée. Si elle est débitée d'une voix fausse, avec des gestes mal appropriés, elle ne vaut rien ; si au contraire elle est déclamée avec l'intonation juste et la mimique convenable, les dieux ne peuvent se dispenser d'y obéir. Les chapitres XVIII, XIX et XX sont donc consacrés à donner au mort cette précision d'intonation sans laquelle ses armes magiques devenaient impuissantes, à le transformer en *juste de voix Mâkhrôou*[3]. Thot, le dieu de la parole, du chant et de l'écriture, se

1) Chapitre XVII, Naville, t. I, pl. XXIII-XXX, *Einleitung*, p. 123-125.

2) E. de Rougé, *Études sur le Rituel funéraire des anciens Égyptiens*, p. 36-83. Lepsius, appliquant les principes établis dans le mémoire de Rougé aux versions du moyen empire, a disséqué les premières lignes de ce chapitre dans ses *Ælteste Texte*, p. 25-53, et a essayé de séparer les couches successives de la glose. Le même travail a été refait depuis, sans grand changement, par Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 21-26.

3) Sur le sens de *Mâkhrôou*, qu'on traduit ordinairement par *véridique*, *justifié*, *triomphant*, voir Maspero, *Notes sur quelques points de grammaire et*

Digitized by Google

chargeait de cette opération délicate, dont le bénéfice était assuré par la vertu de la couronne de feuillages, de fleurs ou de bandelettes, la *couronne de voix juste* qu'on plaçait sur la tête de la momie le jour des funérailles, et qu'elle emportait parfois dans son cercueil[1]. La couronne était l'amulette, le signe matériel qui assurait à l'âme la possession de cette voix juste qui lui permettait de réciter victorieusement les formules du livre sacré[2] : ce n'était pas trop de trois chapitres pour lui communiquer une vertu aussi précieuse[3]. Ainsi armé, il procédait à la reconstitution de son être, qui avait été mutilé par les cérémonies de l'embaumement. C'était d'abord la bouche qu'il cherchait à reconquérir, et rien n'était plus naturel, puisqu'il venait de recouvrer le don de voix juste. Deux incantations magiques pouvaient lui « donner sa bouche[4] », une autre « lui ouvrait la bouche »[5], par une quatrième « on lui apportait les charmes[6] » qui devaient lui servir, de concert avec la voix juste, à se maintenir entier. Il sait déjà parler et manger, mais il est encore, pour ainsi dire, impersonnel. Les êtres animés et inanimés ne se distinguent les uns des autres que du jour où ils ont un nom particulier ; c'est le nom qui fait la per-

d'histoire, s. XXI, dans la *Zeitschrift*, 1882, p. 120-122. Pour la valeur de l'intonation juste dans les religions anciennes, dans la religion romaine, par exemple, cfr. Bouché-Leclercq, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, p. 70, 110.

1) Le rôle de ces couronnes et les débris qui en sont conservés dans les musées, ont été étudiés récemment par M. Pleyte, *La couronne de la Justification* dans les *Actes du sixième Congrès international des Orientalistes, tenu en 1883, à Leide*, quatrième partie, p. 1-30 et pl. I-XXV.

2) Peut-être faut-il y voir un complément du costume nécessaire à comparaître devant les dieux : « Les dieux, disait Sapho, se détournent de ceux qui viennent à eux sans couronne (Athénée, XV, p. 664, *e*). » Toutefois, les Égyptiens, pas plus que les Grecs de l'époque homérique, ne se couronnaient pour le sacrifice.

3) Chapitres XVIII et XX, dans Naville, t. I, pl. XXXI-XXXII, et *Einleitung*, p. 125-126. Le chapitre XIX de la recension saïte (Lepsius, pl. XIII) n'apparaît dans aucun des exemplaires de la recension thébaine, connue jusqu'à présent.

4) Le chapitre XXI de la recension saïte (Lepsius, pl. XIV) ne s'est pas encore retrouvé dans les manuscrits thébains. Le chapitre XXII est dans Naville, t. I, pl. XXXIII, et *Einleitung*, p. 126-127.

5) Chapitre XXIII, dans Naville, t. I, pl. XXXIV, et *Einleitung*, p. 127.

6) Chapitre XXIV dans Naville, t. I, pl. XXXV, et *Einleitung*, p. 127. La vignette manque jusqu'à présent dans les manuscrits d'époque thébaine, mais se trouve dans les manuscrits saïtes (Lepsius, pl. XIV).

Digitized by Google

sonne, et chaque objet, un vase, une canne, un temple, une porte, a son nom en Égypte, comme un homme ou un animal. Le mort a perdu à sa dernière heure le souvenir de tout ce qui l'attachait à notre monde, non seulement la sensation de la vie, mais la mémoire de son nom. Il ne redevient lui-même que le jour où son nom lui est rendu, et le chapitre xxv est destiné à lui restituer la mémoire de son nom dans le Khri-noutri. Les *Répondants* avaient leur rôle indiqué dans cette cérémonie. Comme ils portaient le nom de la personne à laquelle ils étaient attribués, le *Domestique*, tout en récitant la formule, en présentait un au mort ; le mort se reconnaissait lui-même, et lisant son nom sur son image, se le rappelait désormais[1]. Une fois qu'il avait recouvré sa personnalité avec son nom, on s'inquiétait de lui restituer son cœur, « son cœur qu'il avait de sa mère, son cœur de quand il était sur terre, » et cette importante opération comportait plusieurs degrés. D'abord, on « lui donnait son cœur[2], » puis comme le cœur une fois rendu aurait pu être dérobé par quelque ennemi, on s'ingéniait à « empêcher que son cœur ne lui fût pris dans le *Khri-noutri*, » ce qui avait inspiré aux prêtres trois brèves incantations, de valeur égale[3]. On est tenté de croire que ces quatre formules suffisaient à rassurer les âmes timorées ; mais c'est peu connaître l'Égyptien que d'imaginer qu'il quittera un sujet aussi important à ses yeux sans l'avoir envisagé sous toutes ses faces. Si confiant que l'on fût dans la parole, on ne méprisait pas d'en augmenter l'efficacité par l'emploi judicieux des talismans. La parole était fugitive : le talis-

1) Chapitre xxv dans Naville, t. I, pl. XXXVI, et *Einleitung*, p. 127-128. La vignette qui représente la cérémonie destinée à rappeler au mort le nom qu'il portait ne se trouve qu'au papyrus *Ax* (Brocklehurs II).

2) Chapitre xxvi dans Naville, t. I, pl. XXXVII. Les vignettes de *Pc* (Louvre, III, 89) et de *Pd* (*Papyrus de Soutimès* à la Bibliothèque nationale), sont curieuses, parce qu'elles nous montrent jusqu'à quel point les Égyptiens prenaient ces opérations au sens littéral. Dans *Pc*, le mort accroupi sur une natte. prend son cœur des mains du prêtre, accroupi devant lui sur une autre natte. Dans *Pd*, il est debout devant Anubis, qui paraît lui porter son cœur à la bouche, peut-être pour qu'il l'avale, comme Bitiou le sien dans le *Conte des deux frères*.

3) Chapitres xxvii, xxviii, xxix A, dans Naville, t. I, pl. XXXVIII, XXXIX, XL et *Einleitung*, p. 128-130. Le chapitre xxix de la recension saïte (Lepsius, pl. XV) ne s'est pas encore retrouvé dans la version thébaine.

Digitized by Google

man durait, et sa vertu s'exerçait tant qu'il demeurait intact. Le talisman employé pour protéger le cœur, était un cœur de pierre précieuse qu'on suspendait au cou du mort en récitant une formule. D'ordinaire un seul de ces cœurs suffisait, un beau cœur en cornaline ou en jaspe rouge[1]; mais parfois on en voulait trois autres, en feldspath ou en jaspe vert, en lapis-lazuli, en cristal ou en pierre blanche transparente[2]. Puis, on pouvait considérer le cœur de deux manières. Pour les uns c'était un organe inconscient, sans volonté propre; pour les autres, c'était un vivant dans le vivant, un être indépendant, pourvu d'instinct et d'intelligence[3]. Dans les chapitres XXVI-XXIX B, la première idée prévaut : on donne ou on prend le cœur sans qu'il puisse s'aider lui-même. Dans les chapitres XXX-XXX B, le cœur parait avoir une volonté propre : il cherche son âme et son corps pour se réunir à eux, et les formules « empêchent qu'il ne soit écarté d'eux dans le *Khrinoutri*[4]. » L'amulette à employer en pareil cas n'était plus le cœur : c'était le scarabée en pierre dure ou en faïence, portant le texte plus ou moins abrégé du chapitre XXX ou simplement un nom propre, qu'on trouve collé sur la poitrine du défunt, vers la naissance du cou, sous le maillot de bandelettes. On obtenait, grâce à lui, non seulement que le cœur ne fût point repoussé loin de son mort, mais encore qu'il ne prît point la parole contre lui au tribunal d'Osiris et ne l'accusât point des mauvaises actions qu'il avait pu commettre pendant la vie terrestre[5]. Cette mention,

1) Chapitre XXIX B dans Naville, t. I, pl. XLI.

2) C'est ce que nous apprend le titre commun que *Ba* (Berlin, n° 2) donne à quatre des chapitres du cœur. (Naville, *Einleitung*, p. 128.)

3) Ainsi au *Conte des deux frères*, où le cœur de Bitiou vit sur la fleur de l'acacia magique. Lorsque l'acacia a été renversé le cœur reste inerte pendant sept ans; puis, au bout de ce temps, il est saisi tout à coup du désir d'aller en Egypte et se parle à lui-même comme s'il était un être indépendant.

4) Chapitres XXX A, XXX B, dans Naville, t. I, pl. XLII-XLIII.

5) Cette manière d'envisager le rôle du cœur avait pénétré profondément dans les mœurs égyptiennes. Pour n'en citer qu'un exemple, les contrats démotiques portent dans la formule de donation, une phrase *meter hâti* qui vient immédiatement après les mots : *Je te donne* ou *je t'ai donné*. On l'a traduit d'ordinaire par *mon cœur est satisfait*. Mais le verbe *meter, meti*, en démotique comme en égyptien, a le sens de *Testifier, porter témoignage*, ce qui me porte à traduire le passage cité par *mon cœur en porte témoignage* ou *que mon cœur en porte témoignage*. Le donateur ou le vendeur prend à témoin son

Digitized by Google

et aussi la conception du cœur comme un être distinct, marque certainement que ces deux chapitres sont d'origine relativément plus récente : ils appartiennent à un temps où l'on croyait déjà que le bonheur ou le malheur dans l'autre monde dépendait, au moins en partie, de ce qu'on a fait en celui-ci, tandis que les autres ne tiennent aucun compte d'une rétribution future. Ils étaient tous également efficaces, et, qui savait s'en servir, sa personne était reconstituée aussitôt.

Mais les ennemis, qui n'avaient pas réussi à empêcher l'opération de s'accomplir, pouvaient songer à en détruire l'effet en prenant au mort les charmes dont il était muni ou en le tuant à nouveau de diverses façons. On l'armait donc soigneusement contre ces dangers. C'étaient deux chapitres « pour repousser les crocodiles qui viennent lui voler ses charmes magiques [1], « un pour « repousser tous les reptiles » en général [2], deux pour « qu'il ne soit pas piqué [3] » ou « dévoré par l'uræus qui se dissimule dans son trou, » ou par tout autre serpent dans le Khrinoutri [4], un pour « repousser le scarabée venimeux [5] » un pour « repousser les deux grosses vipères joufflues [6] » Deux autres, qu'on récitait pour

cœur de la validité de l'acte, et déclare que son cœur est là afin de porter témoignage contre lui devant le tribunal d'Osiris, au cas où il viendrait à ne pas observer ses engagements : « Je t'ai donné — et mon cœur en porte témoignage. »

1) Chapitres **xxxi** et **xxxii** dans Naville, t. I, pl. XLIV-XLV, et *Einleitung*, p. 130-131.

2) Chapitre **xxxiii** dans Naville, t. I, pl. XLVI, et *Einleitung*, p. 131.

3) La recension saïte donne le titre du chapitre xxxiv sous la forme : Chapitre pour empêcher que l'individu ne soit *piqué*, dans le Khrinoutri, par le serpent qui se tient dans son trou (Lepsius, pl. XVII).

4) Les chapitres **xxxiv** et **xxxv** dans Naville, t. I, pl. XLVII-XLVIII et *Einleitung*, p. 131, le chapitre **xxxiv** avec le titre : Chapitre pour empêcher que l'individu ne soit *mangé*, dans le Khrinoutri, par le serpent qui se tient caché dans son trou, l'uræus.

5) Le chapitre 36 dans Naville, t. I, pl. XXXVI, et *Einleitung*, p. 132. La vignette du papyrus *Ba* (*Berlin*, n° 2) figure un gros scarabée, celle du papyrus *Le* (*Leyde*, n° IV), un criquet ou peut-être une blatte, comme le papyrus de Turin d'époque saïte publié par Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XVII. La traduction *tortue*, pour le mot qui désigne le monstre combattu dans ce chapitre, n'a d'autre raison d'être qu'un déterminatif, peut-être mal reproduit, dans le titre du chapitre tel que le donne Lepsius ; il faut donc la corriger jusqu'à nouvel ordre.

6) Le chapitre **xxxvii** dans Naville, t. I, pl. L, et *Einleitung*, p. 132.

Digitized by Google

man durait, et sa vertu s'exerçait tant qu'il demeurait intact. Le talisman employé pour protéger le cœur, était un cœur de pierre précieuse qu'on suspendait au cou du mort en récitant une formule. D'ordinaire un seul de ces cœurs suffisait, un beau cœur en cornaline ou en jaspe rouge[1]; mais parfois on en voulait trois autres, en feldspath ou en jaspe vert, en lapis-lazuli, en cristal ou en pierre blanche transparente[2]. Puis, on pouvait considérer le cœur de deux manières. Pour les uns c'était un organe inconscient, sans volonté propre; pour les autres, c'était un vivant dans le vivant, un être indépendant, pourvu d'instinct et d'intelligence[3]. Dans les chapitres XXVI-XXIX B, la première idée prévaut : on donne ou on prend le cœur sans qu'il puisse s'aider lui-même. Dans les chapitres XXX-XXX B, le cœur paraît avoir une volonté propre : il cherche son âme et son corps pour se réunir à eux, et les formules « empêchent qu'il ne soit écarté d'eux dans le *Khrinoutri*[4]. » L'amulette à employer en pareil cas n'était plus le cœur : c'était le scarabée en pierre dure ou en faïence, portant le texte plus ou moins abrégé du chapitre XXX ou simplement un nom propre, qu'on trouve collé sur la poitrine du défunt, vers la naissance du cou, sous le maillot de bandelettes. On obtenait, grâce à lui, non seulement que le cœur ne fût point repoussé loin de son mort, mais encore qu'il ne prît point la parole contre lui au tribunal d'Osiris et ne l'accusât point des mauvaises actions qu'il avait pu commettre pendant la vie terrestre[5]. Cette mention,

1) Chapitre XXIX B dans Naville, t. I, pl. XLI.

2) C'est ce que nous apprend le titre commun que *Ba* (Berlin, n° 2) donne à quatre des chapitres du cœur. (Naville, *Einleitung*, p. 123.)

3) Ainsi au *Conte des deux frères*, où le cœur de Bitiou vit sur la fleur de l'acacia magique. Lorsque l'acacia a été renversé le cœur reste inerte pendant sept ans; puis, au bout de ce temps, il est saisi tout à coup du désir d'aller en Egypte et se parle à lui-même comme s'il était un être indépendant.

4) Chapitres XXX A, XXX B, dans Naville, t. I, pl. XLII-XLIII.

5) Cette manière d'envisager le rôle du cœur avait pénétré profondément dans les mœurs égyptiennes. Pour n'en citer qu'un exemple, les contrats démotiques portent dans la formule de donation, une phrase *meter hâti* qui vient immédiatement après les mots : *Je te donne* ou *je t'ai donné*. On l'a traduit d'ordinaire par *mon cœur est satisfait*. Mais le verbe *meter, meti*, en démotique comme en égyptien, a le sens de *Testifier, porter témoignage*, ce qui me porte à traduire le passage cité par *mon cœur en porte témoignage* ou *que mon cœur en porte témoignage*. Le donateur ou le vendeur prend à témoin son

Digitized by Google

et aussi la conception du cœur comme un être distinct, marque certainement que ces deux chapitres sont d'origine relativément plus récente : ils appartiennent à un temps où l'on croyait déjà que le bonheur ou le malheur dans l'autre monde dépendait, au moins en partie, de ce qu'on a fait en celui-ci, tandis que les autres ne tiennent aucun compte d'une rétribution future. Ils étaient tous également efficaces, et, qui savait s'en servir, sa personne était reconstituée aussitôt.

Mais les ennemis, qui n'avaient pas réussi à empêcher l'opération de s'accomplir, pouvaient songer à en détruire l'effet en prenant au mort les charmes dont il était muni ou en le tuant à nouveau de diverses façons. On l'armait donc soigneusement contre ces dangers. C'étaient deux chapitres « pour repousser les crocodiles qui viennent lui voler ses charmes magiques [1], « un pour « repousser tous les reptiles » en général [2], deux pour « qu'il ne soit pas piqué [3] » ou « dévoré par l'uræus qui se dissimule dans son trou, » ou par tout autre serpent dans le Khrinoutri [4], un pour « repousser le scarabée venimeux [5] » un pour « repousser les deux grosses vipères joufflues [6] » Deux autres, qu'on récitait pour

cœur de la validité de l'acte, et déclare que son cœur est là afin de porter témoignage contre lui devant le tribunal d'Osiris, au cas où il viendrait à ne pas observer ses engagements : « Je t'ai donné — et mon cœur en porte témoignage. »

1) Chapitres XXXI et XXXII dans Naville, t. I, pl. XLIV-XLV, et *Einleitung*, p. 130-131.

2) Chapitre XXXIII dans Naville, t. I, pl. XLVI, et *Einleitung*, p. 131.

3) La recension saïte donne le titre du chapitre XXXIV sous la forme : Chapitre pour empêcher que l'individu ne soit *piqué*, dans le Khrinoutri, par le serpent qui se tient dans son trou (Lepsius, pl. XVII).

4) Les chapitres XXXIV et XXXV dans Naville, t. I, pl. XLVII-XLVIII et *Einleitung*, p. 131, le chapitre XXXIV avec le titre : Chapitre pour empêcher que l'individu ne soit *mangé*, dans le Khrinoutri, par le serpent qui se tient caché dans son trou, l'uræus.

5) Le chapitre 36 dans Naville, t. I, pl. XXXVI, et *Einleitung*, p. 132. La vignette du papyrus *Ba* (*Berlin*, n° 2) figure un gros scarabée, celle du papyrus *Le* (*Leyde*, n° IV), un criquet ou peut-être une blatte, comme le papyrus de Turin d'époque saïte publié par Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XVII. La traduction *tortue*, pour le mot qui désigne le monstre combattu dans ce chapitre, n'a d'autre raison d'être qu'un déterminatif, peut-être mal reproduit, dans le titre du chapitre tel que le donne Lepsius ; il faut donc la corriger jusqu'à nouvel ordre.

6) Le chapitre XXXVII dans Naville, t. I, pl. L, et *Einleitung*, p. 132.

Digitized by Google

« vivre en respirant dans le *Khrinoutri*[1], » étaient destinés également à repousser les vipères. On ne voit pas d'abord pourquoi les Égyptiens réunissaient dans une même formule deux ordres de phénomènes aussi différents que la respiration et la morsure des serpents. On comprend le motif qui les a dirigés lorsqu'on a eu l'occasion d'assister à la mort d'un homme ou d'un animal piqué par un céraste, par une vipère haja ou par une scythale. Au bout d'une dizaine de minutes, le patient est saisi d'angoisses et de suffocations : les muscles respirateurs semblent se paralyser par crises successives, et l'on dirait que la vie s'éteint faute d'air et de souffle. Les Égyptiens n'avaient donc pas tort de demander aux dieux dans une même prière la grâce de « vivre en respirant » et celle de « repousser les serpents. » Sans expliquer de la même manière que nous le mécanisme de la mort, ils avaient reconnu qu'elle arrivait par asphyxie, et cette observation leur donnait le droit de rédiger le titre du chapitre XXXVIII comme ils l'ont fait. Dans les chapitres suivants, il « repousse les scythales[2] » puis « le grand python qui dévore l'âne[3]. » L'âne était l'animal de Sit, l'ennemi d'Osiris; le serpent qui dévore l'âne est donc un des alliés d'Osiris et d'Horus dans leur guerre contre Sit, et le mort n'avait pas grande difficulté à le concilier. On n'avait qu'à lui dire : « ne me mange pas, car je suis pur, je suis sans péchés » pour qu'il se laissât percer d'un coup de lance. Après le poison, c'était le tour de l'épée. Quiconque était muni du chapitre XLI ne courait plus risque d'être mis en pièces ou de perdre les yeux dans l'Occident[4];

1) Les chapitres XXXVIII A et XXXVIII B dans Naville, t. I, pl. LI-LII, et *Einleitung*, p. 132-138.

2) Le chapitre XXXIX dans Naville, t. I, pl, LIII, et *Einleitung*, p. 133.

3) Le chapitre XL dans Naville, t. I, pl. LIV, et *Einleitung*, p. 138. La vignette de la recension saïte donne un serpent de petite taille (Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XVIII), celle de la recension thébaine, un serpent qui doit mesurer plus de quatre mètres de long, si on déroule ses replis. L'Égypte d'aujourd'hui ne renferme plus de serpents de cette taille, mais on sait par les monuments qu'elle nourrissait autrefois des hippopotames, des crocodiles et d'autres animaux, qu'on ne rencontre plus que dans les régions tropicales; elle devait nourrir également les serpents gigantesques qu'on voit figurés si souvent dans les peintures de l'enfer.

4) Le chapitre XLI dans Naville, t. I, pl. LV, et *Einleitung*, p. 133. La recension saïte a pour titre : Chapitre que l'individu soit mis en pièces dans le Khrinoutri (Lepsius, *Todtenbueh*, pl. XXI).

Digitized by Google

avec le chapitre XLII, on échappait au massacre des ennemis d'Hor qui avait eu lieu à Hninsouten, au temps des guerres osiriennes [1]; enfin par le chapitre XLIII, on évitait d'avoir la tête tranchée [2]. Ce qui suivait était une conséquence naturelle des formules précédentes. L'âme était confirmée dans la faculté « de ne pas mourir une seconde fois [3], » puis « de ne pas pourrir [4], » puis « de ne pas se détruire, mais d'être en vie dans le *Khrinoutri* [5]. » Nul ne pouvait plus « lui enlever sa place [6], » mais, grâce à la justesse de sa voix, elle sortait victorieuse contre ses ennemis [7], « n'entrait pas à l'abattoir » où l'on décapitait les morts sur un billot [8], n'était pas jetée la tête en bas dans les gouffres de l'autre monde [9], et n'était pas obligée à se nourrir d'excréments et à s'abreuver d'urine, comme ses compagnes moins bien pourvues de talismans [10]. Après tant de négations, on était en droit d'attendre quelques faveurs positives. Respirer à pleins poumons un air pur, boire à volonté une eau toujours fraîche, était pour l'Égyptien d'autrefois, comme pour celui d'aujourd'hui, l'idéal du confortable. Il trouvait dans les *Rituels* dix ou douze chapitres, entre lesquels il

1) Le chapitre XLII dans Naville, t. I, pl. LVI-LVII, et *Einleitung*, p. 133-134. La recension saïte a un titre assez différent : Chapitre de repousser tous les impies mauvais, et d'échapper aux massacres qui se font dans le Khrinoutri (Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XIX).

2) Le chapitre XLIII dans Naville, t. I, pl. LVIII, et *Einleitung*, p. 134.

3) Le chapitre XLIV dans Naville, t. I, pl. LIX, et *Einleitung*, p. 134.

4) Le chapitre XLV dans Naville, t. I, pl. LX, et *Einleitung*, p. 134.

5) Le chapitre XLVI dans Naville, t. I, pl. LXI, et *Einleitung*, p. 134. Le texte publié par Naville renferme dans le titre une faute du copiste antique. Il dit : Chapitre de se détruire et d'être en vie. Une négation a été passée, comme le prouve le texte de la recension saïte : Chapitre de ne pas être détruit, mais d'être en vie, — variante, à l'heure où l'on vit, — dans le Khrinoutri (Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XX).

6) Le chapitre XLVII dans Naville, t. I, pl. LXII, et *Einleitung*, p. 135.

7) Le chapitre XLVIII dans Naville, t. I, pl. LXIII, et *Einleitung*, p. 135. Le chapitre XLIV ne s'est trouvé jusqu'à présent que dans la recension saïte (Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XXI.

8) Le chapitre L dans Naville, t. I, pl. LXIV, et *Einleitung*, p. 135.

9) Le chapitre LI manque dans la recension thébaine ; il est dans Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XXI.

10) Des deux chapitres consacrés à ce sujet, le premier, LII, ne se trouve que dans la recension saïte (Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XXI), le second est dans Naville, t. I, pl. LXV, et *Einleitung*, p. 135.

Digitized by Google

pouvait choisir, lorsqu'il voulait garantir à son âme ces deux félicités suprêmes de l'autre vie : chapitre de « donner l'air dans le *Khri-noutri*[1] », d'aller « respirer l'air sur terre[2], » en sortant du tombeau, « de respirer l'air et d'avoir de l'eau[3], de boire de l'eau qui ne fût pas bouillante[4], » enfin de pouvoir traverser sans s'échauder les cours d'eau bouillante que renferme l'Amenti[5]. Une fois équipé de sa bouche et de son cœur, maître de l'air et de l'eau, il se sentait prêt à sortir de jour et à revêtir, pendant ses sorties, les formes qu'il jugeait utiles à ses projets, prêt surtout à entreprendre le grand voyage qui devait le mener à son gré devant Osiris ou devant Râ, dans la barque solaire ou aux jardins d'Ialou.

Le chapitre LXIV ouvre en cette partie de l'ouvrage la liste des formules qui avaient la vertu de faire sortir le mort pendant le jour. C'est l'un des plus importants du recueil entier et, après avoir attiré à mainte reprise l'attention de Rougé, il a été publié, traduit, commenté par Guieysse, d'après les papyrus du Louvre et de la Bibliothèque Nationale[6]. L'âme y apprenait une fois de plus, mais d'après une théologie assez différente de celle qui a inspiré le chapitre XVII, ce qui lui était nécessaire pour sortir pendant le jour. La forme est plus abstraite, trahit une époque plus récente, et cette impression qu'en donne la lecture est confir-

1) Le chapitre LIV dans Naville, pl. LXVI, et *Einleitung*, p. 135-136.

2) Le chapitre LV dans Naville, pl. LXVII-LXVIII, en deux versions différente, et *Einleitung*, p. 136.

3) Les chapitres LVII, LIX, LX, LXI, LXII dans Naville, pl. LXVIII-LXXII, et *Einleitung*, p. 136-137. Le chapitre LVIII dans la recension saïte (Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XXII-XXIII).

4) Le chapitre LXIII A dans Naville, pl. LXXIII, et *Einleitung*, p. 137. La variante du titre de la recension saïte (Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XXIII) montre qu'il faut comprendre comme j'ai fait, et le texte confirme encore cette interprétation. C'est en effet l'eau elle-même qui parle : « O taureau de l'Ouest, amène-moi à toi (pour être bue, comme dans la vignette), car je suis le *luc de cette rame de Râ*, sur lequel il navigue quand il vieillit (le soir), et je ne bous pas, je ne brûle pas. »

5) Le chapitre LXIII B dans Naville, pl. LXXIV et *Einleitung*, p. 137, avec des vignettes où l'on voit le mort marchant tranquillement dans une eau qui lui monte jusqu'à la cheville.

6) *Rituel funéraire égyptien*, chapitre LXIV, par Paul Guieysse, textes comparés, traduction et commentaires d'après les papyrus du Louvre et de la Bibliothèque nationale, in-4, Paris, Vieweg, 1876.

Digitized by Google

mée par la rubrique historique dont le texte est accompagné. Il aurait été découvert, selon certains manuscrits, au temps de la Ire dynastie, sous Housapaïti[1], selon d'autres, au temps de la IVe par Hordidif, fils de Mykérinos, dans un voyage d'inspection que ce prince faisait à travers l'Égypte : il était dans le temple de Khmounou, sous les pieds du dieu, écrit en lettres de lapis sur une tablette d'albâtre[2]. On explique d'ordinaire cette indication comme une marque d'antiquité extrême[3], en partant de ce principe que le *Livre des morts* est de composition relativement moderne, et qu'un scribe égyptien, nommant un roi des premières dynasties memphites, ne pouvait entendre par là qu'un personnage d'époque très reculée. Cette explication ne me paraît pas être exacte. En premier lieu, le chapitre LXIV se trouve déjà sur des monuments contemporains de la Xe et de la XIe dynastie, et n'était certainement pas nouveau au moment où on écrivait les copies les plus vieilles que nous en ayons aujourd'hui. Lorsqu'on le rédigea sous sa forme actuelle, le règne de Mykérinos, et même celui d'Housapaïti, ne devaient pas soulever dans l'esprit des indigènes la sensation de l'archaïsme et du primitif : on avait pour rendre ces idées des expressions plus fortes, qui renvoyaient le lecteur aux siècles des Serviteurs d'Horus, à la domination de Râ, aux âges où les dieux régnaient sur l'Égypte. La plus grande part des chapitres du *Livre des Morts* ne portent aucune date ; on les considérait comme ayant été révélés au commencement, avant que Ménès et ses successeurs eussent abaissé l'Égypte de la condition d'empire régi par des divinités à celle d'empire régi par des hommes, et la découverte des textes gravés dans les Pyramides prouve que ce n'était pas là une vaine prétention. Les seules de ces prières qui avaient besoin d'être recommandées par un roman historique étaient celles qu'on avait quelques motifs d'attribuer à

1) Guieysse, chapitre LXIV p. 10-11.

2) Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XXV, ch. LXIV, l. 30-32. Une tablette de pierre dure, qui porte le chapitre LXIV, a été trouvée à Thèbes, probablement dans le tombeau de Petéménophi, et avait été donnée par l'empereur Nicolas au général Péroffsky. C'était probablement un prétendu fac-similé de l'original découvert dans le temple de Thot.

3) Ainsi Birch, dans l'introduction qu'il a mise en tête de sa traduction du *Livre des Morts* (p. 142) : « It is one of the oldest of all, and is attributed to the epoch of the King Gaga (Housapaïti) Makheru, or Menkherès. »

Digitized by Google

un âge plus récent, et le chapitre LXIV était de ce nombre : on suppléa probablement à l'antiquité qui lui manquait par un récit merveilleux des circonstances qui avaient accompagné la découverte. Les variantes des titres qu'il porte nous amènent à une conclusion analogue. Il est appelé sur un papyrus de Boulaq, et dans une partie des papyrus saïtes, le « chapitre de connaître les chapitres de sortir pendant le jour, en un seul chapitre[1], » ailleurs, « chapitre de sortir pendant le jour, en un seul chapitre[2] ». Cette prétention de renfermer en un seul chapitre tous les chapitres qui traitaient de la sortie pendant le jour, ne peut guère avoir été émise qu'en un temps où de nombreux chapitres de ce genre avaient cours dans les collèges sacerdotaux. Je ne doute nullement que nous n'ayons conservé quelques-uns d'entre eux sous les numéros 65-73. Ils présentent tous dans le titre quelques variantes ; le soixante-cinquième sert à « sortir pendant le jour et à repousser l'ennemi[3]. » Le soixante-sixième, le soixante-huitième, le soixante-neuvième, le soixante-dixième, le soixante et onzième, sont utiles pour « sortir pendant le jour, » sans plus[4]. Avec le soixante-septième, « on ouvrait les portes du douaout et on sortait pendant le jour[5], » avec le soixante-douzième, « on sortait pendant le jour à travers la grotte infernale[6] ; » enfin avec le soixante-quatorzième, « on jouait des jambes et on sortait en terre[7]. »

Parvenu à ce point, on ne s'occupe plus que des fortunes de l'âme en ce monde, qu'elle revient visiter. Et d'abord, « elle va vers Héliopolis et y prend un logis » auprès des dieux solaires dont cette ville était la résidence[8]. Cette première faveur ne lui suffit pas : pour arriver au comble de la félicité, elle doit s'identifier complètement avec les dieux, et s'incarner dans leurs corps. C'est

1) Papyrus *Ca* de Mesenmeter, dans Naville, t. II, p. 154, et Guieysse, chapitre LVIV, p. 22.

2) Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XXIII, et Guieysse, chapitre LXIV, p. 22.

3) Le chapitre LXV dans Naville, t. I, pl. LXXVII, et *Einleitung*, p. 139-140.

4) Les chapitres XXVI, XXVII-XXVIII dans Naville. t. I, pl. LXXVIII, LXXX-LXXXIII, et *Einleitung*, p. 140-141.

5) Le chapitre LXVII dans Naville, t. I, pl. LXXIX, et *Einleitung*, p. 140.

6) Le chapitre LXXII dans Naville, t. I pl. LXXXV, et *Einleitung*, p. 142.

7) Le chapitre LXXIV dans Naville, t. I, pl. LXXXVI, et *Einleitung*, p. 142.

8) Le chapitre LXXV dans Naville, t. I, pl. LXXXVII, et *Einleitung*, p. 142-143.

Digitized by Google

une véritable métempsychose, mais bornée aux migrations de l'âme dans les êtres et dans les objets qui touchent de près ou de loin aux dieux d'Héliopolis. Comme toujours, la série commence par des généralités, un « chapitre de se transformer en toutes les formes qui plaisent » au mort[1]. Puis, vient le détail : « chapitre de se transformer en épervier d'or », « chapitre de se transformer en épervier vigoureux », « chapitre d'être dans la neuvaine des dieux et de s'y transformer en chef des assesseurs du dieu », « chapitre de se transformer en dieu [Lune] qui éclaire les ténèbres », « chapitre de se transformer en la fleur de lotus », d'où le soleil jaillit au matin, « chapitre de se transformer en dieu Phtah, pour manger du pain, boire de la bière, s'habiller et être en vie dans Héliopolis », « chapitre de se transformer en vanneau », « chapitre de se transformer en héron bleu », « chapitre de se transformer en âme », c'est-à-dire en bélier ou en cette sorte d'épervier à bras et à tête d'homme, par lequel les Égyptiens désignaient l'âme, « chapitre de se transformer en hirondelle », « chapitre de se transformer en vipère », « chapitre de se transformer en crocodile », « chapitre de se transformer en oie[2] ». La métempsychose était, comme le prouve l'ensemble de ces formules, un enseignement d'origine héliopolitaine. Je ne saurais dire à quelle école on doit rattacher les doctrines qui suivent, mais il est bien certain qu'elles supposent des conceptions de l'autre vie différentes de celles qui prévalaient dans les chapitres des transformations. Celle d'entre elles qui a laissé le moins de traces au *Livre des Morts* est celle d'après laquelle ce qui subsiste de l'homme vit dans le tombeau. Un seul chapitre, le quatre-vingt-onzième, traite de la réunion de l'âme au corps, mais non point, comme on le dit d'ordinaire, pour une résurrection de la chair. Les Égyptiens n'imaginaient pas que le corps pût revivre, mais ils croyaient, au moins beaucoup d'entre eux, que l'intégrité du du corps est indispensable à l'intégrité de l'âme, et s'ils réunissaient ces deux éléments de l'homme, c'était pour que l'un devînt le gardien de l'autre. Les vignettes nous montrent en effet l'âme

1) Le chapitre LXXVI dans Naville, t. I, pl. LXXXVIII, et *Einleitung*, p. 143.
2) Tous ces chapitres dans Naville, t. I, pl. LXXXIX-C, et *Einleitung*, p. 143-146.

Digitized by Google

posée sur la poitrine de la momie et la protégeant de ses ailes [1]. Mais cette conception lugubre d'une âme plongée dans les ténèbres et condamnée à vivre près d'un cadavre inerte, dans un caveau étouffant, ne pouvait suffire à un peuple avide de fraîcheur et de lumière. Ce chapitre est suivi immédiatement de deux autres qui en détruisent l'effet dans ce qu'il a de trop absolu. Le premier « empêche que l'âme soit emprisonnée »; le second « ouvre les portes de la syringe à l'âme et à l'ombre, pour qu'elles sortent de jour et soient maîtresses de leurs jambes ». La vignette nous montre en effet la porte du tombeau ouverte, l'âme s'envolant à tire d'ailes et l'ombre, toute noire, marchant en plein soleil [2]. Ce chapitre et les textes nombreux qui font allusion aux mêmes faits nous apprennent que la croyance à l'existence de l'âme au tombeau n'était pas sans avoir laissé des traces profondes dans les dogmes qui s'inspirent de la croyance opposée à l'existence de l'âme hors du tombeau. Les peuples sont toujours très préoccupés de savoir ce que devient l'âme, entre le moment où la vie matérielle a cessé pour elle, et celui où, les cérémonies de l'enterrement étant enfin terminées et le corps déposé dans sa dernière demeure, la vie immatérielle va commencer. Il semble bien que, pour l'Égyptien ancien, comme pour le parsi, comme pour le musulman, l'âme désincarnée restait pendant ce temps auprès du corps qu'elle avait animé, allait avec lui au tombeau, non plus afin d'y séjourner comme jadis, mais afin d'y attendre sa destinée. Toutefois, si la situation est analogue, la manière dont elle se dénoue n'est pas la même en Égypte et chez les peuples plus modernes : la formule et l'amulette, ces ressources habituelles de l'Égyptien dans l'embarras, ouvraient au mort les portes de sa prison, et lui assuraient la liberté de ses mouvements.

Selon la doctrine qu'elle préférait, l'âme se dirigeait, ou vers le royaume d'Osiris, ou vers la barque de Râ, ou vers les deux à la fois. Où qu'elle allât, on veillait à ce qu'elle ne fît pas fausse route dès le début et « ne se rendit pas à l'Orient du Khrinoutri [4] ».

1) Le chapitre LXXXIX dans Naville, t. I, pl. CI, et *Einleitung*, p. 146-147.

2) Le chapitre XCI dans Naville, t. I, pl. CIII et *Einleitung*, p. 147.

3) Le chapitre XCII dans Naville, t. I, pl. CIV et *Einleitung*, p. 147. Les deux vignettes auxquelles je fais allusion sont celles du papyrus *Ap* (n° 9949 du *British Museum*) et du papyrus *Pc* (Louvre III, 89).

4) Le chapitre XCIII dans Naville, t. I. pl. CV, et *Einleitung*, p. 148.

Digitized by Google

La théologie qui dominait désormais dans la série des chapitres n'était plus celle des dieux d'Héliopolis, mais celle des dieux d'Abydos : c'était à l'Occident qu'étaient Abydos et Osiris, c'était vers l'Occident qu'elle devait diriger ses pas. Une fois dans la bonne voie, il lui restait à gagner la faveur des dieux, pour la plupart dieux affiliés au cycle osirien ou lui ayant appartenu dès l'origine, qui pouvaient l'aider au voyage. Elle obtenait de Thot l'encrier et l'attirail de scribe, sans lequel il semblait que nul bon Égyptien n'aurait su vivre en paix[1] ; elle « était avec Thot[2], » et cette faveur était d'autant plus appréciée que Thot, le principal assesseur d'Osiris, non seulement jouait un grand rôle dans le jugement de l'âme, mais était l'un de ses meilleurs guides pour la conduire devant le tribunal. Il la prenait, s'il voulait, sur son aile, et la portait aux jardins d'Ialou, par-dessus les eaux qui l'en séparaient[3]. Les chapitres suivants sont classés presque au hasard, ou du moins on ne voit pas trop au premier abord quelles raisons le rédacteur a eu de les ranger comme il fait. Une étude un peu attentive prouve d'ailleurs qu'à partir de cet endroit, la classification de la grande partie du *Livre des Morts* est moins facile à suivre pour nous que celle de la première. Il n'en pouvait être autrement. La première partie renferme surtout des instructions générales, des incantations destinées à armer l'âme contre les dangers de l'autre monde, des charmes propres à reconstituer la personne humaine, toutes choses dont l'importance était universellement reconnue et qui ne variaient guère que dans le détail d'une doctrine à l'autre. Dans la seconde partie, il s'agissait de gagner la félicité suprême et d'établir l'âme en son paradis, mais les conceptions de la félicité et du paradis, diverses à l'origine comme nous avons vu, puis réunies tant bien que mal, n'étaient qu'un tissu de contradictions. Si la disposition des chapitres nous semble confuse, c'est que les idées auxquelles ils répondaient sont confuses encore et résultent souvent de la superposition maladroite d'idées qui appartenaient primitivement à deux corps de doctrines distincts l'un de l'autre. Je n'en conclus pas nécessairement que

1) Le chapitre XCIV dans Naville, t. I, pl. CVI, et *Einleitung*, p. 148.

2) Les chapitres XCV, XCVIII dans Naville, t. I, pl. CVII-CXI, et *Einleitung*, p. 146-149.

3) TETI, l. 186 sqq.

Digitized by Google

l'impression d'incertitude que nous éprouvons fût réellement ressentie par les Égyptiens : la foi les soutenait, comme les dévots de tout pays ou de toute religion, et les empêchait de se rendre compte des contradictions qui nous étonnent. Ils ne cherchaient pas à se reconnaître dans les données de leurs livres : ils croyaient, et c'était assez.

Les chapitres XCIX-CII nous fournissent, dès l'entrée en matière, un exemple bien curieux de ce que j'avance. Le premier « chapitre, de mener le bac dans le Khrinoutri[1], » nous est connu par plusieurs versions de date fort ancienne. Le mot que je traduis par *bac* est traduit d'ordinaire par *barque* et confondu avec la *barque du Soleil*. On remarquera pourtant que la barque du Soleil est toujours nommée *oua*, *ouaou*, et qu'on ne la trouve nulle part désignée par *mâkhonit*, *makhenit*, qu'emploie l'auteur de notre chapitre. C'est qu'en effet la barque du Soleil, *oua ni Râ* et le bac en question *mâkhenit* appartiennent à deux mythes et n'avaient rien de commun à l'origine. Les textes des pyramides nous apprennent que le mort, après être monté au ciel soit par l'échelle, soit par tout autre moyen, rencontrait sur son chemin un canal ou un lac profond, le lac ou le canal de l'Autel (*Kha*). Il ne pouvait le franchir et, par conséquent, arriver aux Jardins d'Ialou qu'à la condition de passer sur l'aile de Thot ou de monter dans le bac *mâkhenit* d'un nocher céleste, ancêtre éloigné de Charon[2]. Le mythe du passeur qui conduit au domaine d'Osiris est analogue aux nombreuses légendes de l'ancien et du nouveau monde, dans lesquelles on conçoit le séjour des âmes comme séparé du reste de la terre par un cours d'eau infranchissable aux vivants[3]. Le bac égyptien a pu être quelquefois confondu avec la barque de Râ, mais il en était distinct au début, et servait à d'autres usages. L'opération que le mort avait à faire pour s'en emparer comportait deux moments. Il invitait d'abord le passeur à s'approcher de la rive orientale du ciel ou du

1) Le chapitre XCIX dans Naville, t. I, pl. CX-CXII, et *Einleitung*, p. 149-151.

2) Voir, par exemple, TETI, l. 185-200, et PEPI I, l. 396-436, une série de chapitres relatifs au passeur d'Ialou et à la navigation dans cette barque. Sur la forme grecque de ce mythe, voir Diodore, I, 29.

3) Un certain nombre des légendes, relatives au fleuve ou à l'Océan, que le mort doit franchir, sont indiquées dans Tylor, *La civilisation primitive*, t. II, p. 78 sqq.

Digitized by Google

lac de l'Autel sur laquelle il était, et à le prendre pour passager : une invocation de trente-deux lignes, qu'on trouve rarement dans la rédaction thébaine [1], mais qui est relativement fréquente dans les exemplaires que nous possédons du moyen empire [2], était censée produire ce résultat. Ensuite on s'adressait au bateau même, et on lui demandait la permission de monter. Le bateau soumettait le suppliant à une sorte d'examen, où toutes ses parties prenaient successivement la parole : « Dis-moi mon nom, s'écrie le mât. — *Celui qui conduit la Grande sur son chemin* est ton nom, répondait le défunt. — Dis-moi mon nom, disent les bras. — *L'Echine d'Ouapouaïtou* est ton nom. — Dis-moi mon nom, dit le calcet. — *Le cou d'Amsit* est ton nom. — Dis-moi mon nom, dit la voile. — *Nouit* est ton nom [3]. » Quand les réponses avaient été satisfaisantes, le bateau prenait l'homme et le transportait sur l'autre rive. Pour ceux qui croyaient que la barque de Râ était employée à ce service, on avait joint au chapitre du bac plusieurs « chapitres d'instruire le lumineux et de le faire monter sur la barque parmi les suivants de Râ [4] ». C'était mêler ensemble les deux conceptions principales de l'autre vie, la conception osirienne et la conception solaire : aussi, comme c'est la conception osirienne qui domine dans la partie du livre qui nous occupe, après les trois chapitres consacrés à l'identification du bac et de la barque du Soleil, on revenait à des sujets qui s'accordaient mieux avec le mythe osirien. On s'attachait à gagner la faveur d'Hâthor, la dame d'Occident, la compagne d'Osiris, et on tenait à compter parmi ses serviteurs [5]. On allait « s'asseoir entre les deux grands dieux [6], » les dieux auxquels les vivants demeurés sur terre adressaient leurs offrandes pour qu'ils en distribuassent une partie aux morts.

On avait en effet cherché à expliquer de deux manières la façon dont les morts s'y prenaient pour se procurer les provisions

1) Naville, t. I, pl. CX.

2) Lepsius, *Ælteste Texte*, pl. 12-15, l. 166 ; Maspero, *Trois années de fouilles* dans les *Mémoires de la Mission française*, t. I, p. 163-167.

3) Naville, t. I, pl. CXI, l. 18-21.

4) Les chapitres c, cii dans Naville, t. I, pl. CXIII-CXI, et *Einleitung*, p. 151-152.

5) Le chapitre ciii dans Naville, t. I, pl. CXV, et *Einleitung*, p. 152.

6) Le chapitre civ dans Naville, t. I, pl. CXVI, et *Einleitung*, p. 152.

Digitized by Google

utiles à leur subsistance. Selon les uns, le double recevait, soit directement, soit par l'entremise des divinités, le pain et la bière, la viande et les fruits qu'on déposait dans le tombeau : d'où la nécessité des chapitres CV et CVI, pour « approvisionner le double par l'offrande », et pour lui « donner chaque jour, dans Memphis, des rations abondantes[1] ». Les autres croyaient que les esprits cultivaient les jardins d'Ialou pour le compte d'Osiris et gagnaient leur vie par les mêmes travaux qu'on exécutait sur notre terre : les chapitres CVII-CX ont été rédigés pour ceux-là. Ces jardins d'Ialou occupaient la moitié orientale du Douaout, et on n'y entrait qu'après s'être concilié les bonnes grâces des Esprits de l'Orient et de l'Occident qui en protégeaient l'accès[2]. Ils sont trop connus pour que je m'arrête à les décrire. Je veux seulement noter en passant que la félicité dont on y jouit est toute matérielle et n'est due qu'à la vertu des prières ou des offrandes : l'idée d'une rétribution ne commence à se dessiner d'un trait net que dans les chapitres qui suivent, ceux qui aboutissent aux scènes du jugement de l'âme. Aussi bien, la conception osirienne de l'autre monde paraît s'être dédoublée de bonne heure. D'après ce que j'ai dit jusqu'à présent, l'âme, en sortant de notre vie, se dirige vers l'Occident, franchit l'eau et, si elle est suffisamment protégée, pénètre aux jardins d'Ialou. Maintenant nous la voyons prendre une route différente et tendre vers un autre but. Elle implore les âmes de Pou et les âmes de Khonou, en d'autres termes les dieux du nord et du midi, qui avaient pris part aux luttes de Hor et de Sit sur les bords du lac de l'Autel et assisté l'Œil d'Hor dans ses épreuves[3]. Elle implore les âmes d'Héliopolis et d'Hermopolis, ou, en d'autres termes, les esprits de l'est et ceux de l'ouest[4]. Lorsqu'elle s'est ainsi rendu favorables les dieux qui président aux quatre grandes régions du ciel, et s'est procuré le droit de circuler

1) Les chapitres CV, CVI dans Naville, t. I, pl. CXVII-CXVIII, et *Einleitung*, p. 152-153.

2) Les chapitres CVIII, CIX dans Naville, t. I, pl. CXIX-CXXIII, et *Einleitung*, p. 153-156.

3) Les chapitres CXII, CXIII dans Naville, t. I, pl. CXXIV-CXXV, et *Einleitung*, p. 157.

4) Le chapitre CXV ne s'est pas rencontré jusqu'à présent dans la recension thébaine. Les chapitres CXIV, CXVI dans Naville, t. I, pl. CXXVI-CXXVII, et *Einleitung*, p. 158 ; ils ont trait aux âmes d'Hermopolis.

Digitized by Google

librement dans le ciel entier, elle commence à escalader la montagne de l'ouest et monte vers la porte des Couloirs (Ro-staou), qui donne accès à l'empire d'Osiris [1]. La porte franchie, comme elle « connaît le nom d'Osiris [2] », elle « entre au grand palais [3] » du dieu, que la tradition plaçait à Héliopolis, « aborde les gardiens d'Osiris [4] », c'est-à-dire les enfants d'Hor, les quatre génies des vases canopes, qui veillaient sur la momie, et « pénètre dans la salle des deux Vérités, où elle se sépare de tous les péchés qu'elle a commis et contemple le dieu face à face [5] ». Elle récite cette longue confession négative, qu'on a tant de fois citée, depuis le jour où Champollion en découvrit le sens, le plus beau code de morale que l'humanité ait connu dans ces temps reculés. On la pèse dans la balance, on achève de la purifier par la main des quatre singes, gardiens du bassin de flamme ; elle devient Osiris et jouit de tous les bonheurs que l'imagination égyptienne était capable d'inventer.

On s'est accoutumé à dire qu'en Égypte la vie de l'homme était comparée à celle du Soleil et qu'Osiris était un soleil mort, un soleil nocturne. C'est la proposition inverse qui me paraît être la vérité : la vie du Soleil est comparée à celle de l'homme, le Soleil naît le matin, vieillit à mesure que le jour décline, s'éteint doucement le soir et, mort, devient un Osiris comme le premier

1) Les chapitres CXVII, CXVIII dans Naville, t. I, pl. CXXVIII-CXXIX, et *Einleitung*, p. 157.

2) Le chapitre CXIX dans Naville, t. I, pl. CXXX, p. 157-158.

3) Le chapitre CXXIII dans Naville, t. I, pl. CXXXI. Le début du texte prouve bien qu'il s'agit ici d'Héliopolis : « Salut à toi, Toumou, je suis Thot et j'ai jugé entre les deux ennemis Hor et Sit. » Toumou est le dieu d'Héliopolis.

4) Le chapitre CXXIV dans Naville, t. I, pl. CXXXII, et *Einleitung*, p. 158-159. La vignette prouve que les gardiens d'Osiris sont bien les fils d'Hor, les génies des vases canopes.

5) Le chapitre CXXV dans Naville, t. I, pl. CXXXIII-CXXXIX, et *Einleitung*, p. 159-165 ; le chapitre CXXVI, qui est en un appendice, dans Naville, t. I, pl. CXL, et *Einleitung*, p. 165. Une très bonne édition du chapitre CXXV a été donnée, surtout d'après les papyrus de Leyde, par W. Pleyte, *Études égyptologiques*, t. II, *Étude sur le chapitre* CXXV *du Rituel Funéraire, traduction analytique et commentée d'après les meilleurs manuscrits*, in-8, Leyde, Brill, 1866. Les deux Vérités, dont il est question dans le titre, sont la Vérité du nord et la Vérité du midi, comme les deux pays sont le pays du nord et le pays du midi. J'ai exposé ailleurs le sens de cette division.

Digitized by Google

venu. Du moment qu'il entre au ciel jusqu'au moment où il en sort, il règne là-haut, comme Pharaon ici-bas ; dès qu'il a quitté le ciel pour passer au Douaout, il n'est plus qu'un mort semblable aux autres, et Osiris se l'assimile comme il s'assimile les autres morts. Ce n'est pas Osiris qui est le soleil de nuit, c'est le soleil de nuit, le Soleil trépassé qui est Osiris. Cette communauté de destin entre défunts les hommes et défunt le soleil, facilita singulièrement l'identification de l'âme humaine avec l'âme solaire et ouvrit aux écrivains des choses sacrées un vaste champ de spéculations. Ces douze régions du Douaout, ces chambres voûtées où la barque solaire navigue, où elle rencontre et ses ennemis et son juge Osiris et les génies favorables qui l'aident à remonter vers la renaissance et vers les joies du lendemain, pourquoi l'âme humaine ne les traverserait-elle pas comme l'âme solaire? Qu'on lui procure un poste, si petit soit-il, à bord de la barque de Rà, et elle affrontera sans grands risques les dangers du Douaout. Cette doctrine, qui soumettait le grand dieu d'Héliopolis au dieu des morts, a dû recevoir sa forme la plus complète dans une ville dévouée à Osiris, et de fait les chapitres qui viennent après le chapitre CXXV sont un produit évident des écoles d'Abydos, et trouvent leur explication la plus probable dans la formule des stèles funéraires de cette ville [1]. Le chapitre CXVI permet à l'âme, dans une rédaction « d'adorer les dieux des chambres voûtées » des *cercles* de l'enfer; dans une autre, « d'aller parmi les gardiens d'Osiris et d'adorer les dieux conducteurs du Douaout [2] », ce qui est la même chose en d'autres termes. Le chapitre CXXXIII l'instruit en présence du grand cycle des dieux et le chapitre CXXX lui dit ce qu'elle doit faire à la naissance d'Osiris, c'est-à-dire lui enseigne la façon de pénétrer dans la barque solaire, en s'aidant de l'appui d'Osiris le jour de la naissance du dieu [3]. Avec le chapitre CXXXIV, elle « monte à bord de la barque du Soleil pour être parmi les suivants du dieu [4] »,

1) Ainsi dans C 3 du Louvre. Cfr. Maspero, *Études Egyptiennes*, t. I, p. 121-123.

2) Les deux rédactions dans Naville, t. I, pl. CXLI-CXLII, et *Einleitung*, p. 165.

3) Le chapitre CXXX dans Naville, t. I, pl. CXLIII-CXLIV, et *Einleitung*, p. 166 ; le chapitre CXXXIII, pl. CXLVI, et *Einleitung*, p. 167.

4) Le chapitre CXXXIV dans Naville, t. I, pl, CXLV, et *Einleitung*, p. 167.

Digitized by Google

avec le chapitre CXXXVI, « elle rame sur la barque du Soleil[1] ». Le chapitre CXXXII l'autorise à « circuler à son aise pour aller voir sa maison[2] ». Tout cela paraît n'avoir que peu de rapports avec les doctrines dont je viens de parler, et pourtant, si l'on pénètre dans le sens des formules, on reconnaît bientôt que tout s'explique et s'enchaîne sans trop de difficulté. Jusqu'au chapitre CXXV, le mort n'a pas eu à s'occuper de la rétribution, et sa condition s'est réglée d'après d'autres lois que celles de la justice divine : du moment qu'il avait récité la prière et accompli le rite exactement, il avait droit à ce qu'il demandait. La théologie d'Abydos, qui domine, comme je l'ai dit, dans les chapitres que j'examine, ne supprime pas la valeur intrinsèque de la formule et de l'offrande, mais elle y joint un sentiment nouveau, celui de la vertu et de la vérité. L'entrée aux Jardins d'Ialou, l'accès à la barque solaire, la jouissance du tombeau, ou, comme dans le chapitre CXXXII, de la maison que le mort s'est construite, ne sont de droit qu'après le jugement et comme sanction du jugement. « Je suis arrivé, dit-il, et je n'ai pas été trouvé défaillant, car la balance n'a rien marqué contre moi[3]. » D'autres chapitres complètent ceux-là de détails nouveaux, tous empruntés à la légende osirienne. On sait le rôle que joue la flamme dans les mythes relatifs aux morts, les foyers éteints dans la maison funéraire, puis rallumés quand le cadavre est sorti pour ne plus revenir, les feux entretenus sur la tombe ou dans la tombe au moment de l'enterrement, pour que l'âme puisse s'éclairer et se chauffer dans la nuit de l'autre monde. Les Égyptiens célébraient chaque année, à propos d'Osiris, cette fête solennelle dont parle Hérodote, et pendant laquelle chacun allumait le soir devant sa maison une lampe consacrée[4]. C'est à cette « production de la flamme » que font allusion les deux chapitres CXXXVII A et CXXXVII B[5]. La flamme, qui « règle la nuit après le jour, vient au mort » ; Sit, l'ennemi d'Osiris, l'avait cachée par ses sortilèges, mais les défenseurs du dieu la lui ont rendue. Le chapitre

1) Le chapitre CXXXVI dans Naville, t. I, pl. CXLVIII-CXLIX, et *Einleitung*, p. 167-169, avec deux rédactions, dont la seconde ne se rencontre plus dans la recension saïte.

2) Le chapitre CXXXII dans Naville, t. I, pl. CXLV, et *Einleitung*, p. 166.

3) Litt. « a été vide de mon action, » Naville, t. I, pl. CXLV, l. 3-4.

4) Hérodote, II, LXII.

5) Les deux rédactions dans Naville, t. I, pl. CL-CLI, et *Einleitung*, p. 169.

Digitized by Google

suivant introduisait le défunt, identifié avec Osiris, dans sa cité d'Abydos, où les dieux ses gardiens l'accueillaient avec des cris de joie [1]. Venait ensuite la formule grâce à laquelle il avait sa part de toutes les offrandes qu'on présentait à Osiris pendant les fêtes des morts [2]. Et là ne s'arrêtaient pas les effets de la justice du dieu : l'âme, reconnue bonne, avait accès non pas seulement dans la ville sacrée d'Abydos, mais dans tous les domaines infernaux, dans les portes, dans les « pylones du palais d'Osiris aux Jardins d'Ialou », il s'y approvisionnait et s'y débarrassait de ce qu'il y avait de mauvais en lui, il en parcourait les îles aux contours bizarres. La disposition de sa chambre funéraire [3], réglée sur celle du tombeau d'Osiris, lui assurait, par son orientation, la protection des quatre enfants d'Hor, les dieux des quatre maisons du monde : une représentation abrégée de cette disposition lui conférait tous les bénéfices de l'original et formait le chapitre CLI [4].

A partir de cet endroit, le livre reprend une à une toutes les précautions qui avaient été prises auparavant pour garder l'intégrité du corps et par suite celle de l'âme, mais en les adaptant au caractère du mythe osirien tel qu'il s'est développé plus spécialement à Abydos. Le mort se construit de nouveau sa maison sur terre [5]. Il échappe aux filets dans lesquels les pêcheurs divins prennent les ennemis d'Osiris, les complices de Sit transformés en poissons [6]. Il ne lui suffit pas d'avoir échappé aux dangers de destruction violente, il doit encore éviter la décomposition lente dans son tombeau. Une formule générale lui accorde cette faveur [7], puis une série d'amulettes en confirme l'effet dans le détail. Le tat, la boucle de ceinture, le chacal, le vautour, la colonnette, le chevet, placés

1) Le chapitre CXXXVIII dans Naville, t. I, pl. CLII, et *Einleitung*, p. 169.

2) Les chapitres CXLI, CXLIII dans Naville, t. I, pl. CLIII et *Einleitung*, p. 170-171.

3) Ces chapitres, qui portent les numéros CXLIV, CL dans Naville, t. I, pl. CLIV-CLXXII, et *Einleitung*, p. 171-179.

4) Naville, t. I, pl. CLXXIII, et *Einleitung*, p. 180-182.

5) Chapitre CLIII dans Naville, t. I, pl. CLXXVI, et *Einleitung*, p. 182.

6) Le chapitre CLIII dans Naville, t. I, pl. CLXXVI-CLXXVIII, et *Einleitung*, p. 182, en deux versions différentes.

7) Chapitre CLIV dans Naville, t. I, pl CLXXIX, et *Einleitung*, p. 183. On l'écrivait de préférence, à l'époque thébaine, sur une bandelette de momie ; c'était un véritable amulette préservateur.

Digitized by Google

sur la momie, étaient comme les pièces d'un armure magique destinées chacune à défendre une partie du corps : douze chapitres (CLIV-CLXVI) en exposaient l'usage et en consacraient l'emploi [1]. Il est inutile de pousser plus loin cette analyse [2] : qu'on examine les derniers chapitres, et l'on verra qu'ils se laissent tous ramener plus ou moins complètement à la forme abydénienne du mythe osirien et du mythe solaire. S'ils ont parfois le même titre et le même objet que plusieurs des morceaux de la première partie, la conception de laquelle ils dérivent diffère sensiblement des conceptions qui ont inspiré les chapitres antérieurs. A les négliger, le *Livre des Morts* n'aurait pas été complet, et l'âme aurait couru le risque de rencontrer des dangers contre lesquels ses instructeurs ne l'avaient pas prémunie suffisamment. Sans doute l'inconvénient était grave d'allonger outre mesure les rouleaux de papyrus, mais il s'agissait de la vie ou de la destruction d'une âme, et l'enjeu était si considérable qu'on ne devait rien négliger afin de mettre le plus de chances de son côté. Mieux valait pour le mort être trop instruit que manquer de ressources au moment critique de sa destinée.

Je ne sais si les personnes qui ont lu ces pages admettront comme moi qu'il y a dans le *Livre des Morts* un ordre plus rigoureux que celui qu'on y a reconnu jusqu'à présent. Malgré les six années que j'ai employées à l'étudier, bien des points me paraissent encore douteux, et certains chapitres sont toujours placés en certains endroits sans que j'aie réussi à en soupçonner la raison. Je ne doute pas cependant que cette raison existe, qu'elle était valable pour les Égyptiens, et que nous la devinerons, le jour où nous aurons dépouillé nos idées modernes sur les religions anciennes plus complètement que nous n'avons fait jusqu'à présent. Le cadre est fixe et se rencontre toujours le même dans les manuscrits suf-

1) Les chapitres CLV, CLXVII en partie seulement, dans Naville, t. I. pl. CLXXX-CLXXXVI, et *Einleitung*, p. 183-185.

2) Je me bornerai à remarquer ici que la vignette du chapitre CLXVIII A (Naville, t. I, pl. CLXXXVII, et *Einleitung*, p. 185-187) se trouve en partie sur une stèle d'Abydos de la XII[e] dynastie, qui a été reproduite par Gayet, *Musée du Louvre, stèles de la XII[e] dynastie*, pl. LIV, où l'inscription, malheureusement mutilée, renferme de nombreuses allusions aux rites osiriens. C'est une confirmation de ce que j'ai dit au sujet de l'origine abydénienne de ces derniers chapitres.

Digitized by Google

fisamment étendus pour qu'on doive y voir autre chose que des recueils d'extraits plus ou moins longs. Les chapitres principaux se suivent dans un ordre presque constant, et, si la série est interrompue, ce n'est le plus souvent que pour des chapitres fort courts ou d'importance secondaire. Ces interversions ont d'ailleurs des motifs qu'on saisit d'ordinaire assez vite quand on étudie les chapitres qui en sont l'objet. Elles portent sur des formules qui peuvent s'appliquer indifféremment aux différentes doctrines et aux différents mythes qui se partagent le Livre. Elles se produisent surtout quand l'objet de la formule transposée se rapprochait, au moins en apparence, de l'objet des formules au milieu desquelles on la transposait. J'ai déjà signalé plus haut un cas de ce genre : les chapitres c, ci, cii ont été attirés à la place qu'ils occupent par la confusion établie entre le bac du mythe osirien et la barque solaire. Je pourrais multiplier les exemples, si je ne craignais de prolonger outre mesure un article déjà bien long. Le mélange des doctrines dans les esprits justifie le mélange des chapitres dans les livres. Sans doute, le dévot, qui tenait pour la doctrine osirienne dans toute sa pureté, n'avait besoin que du chapitre xcix. Son âme, arrivée au bord du lac de l'Autel, réclamait un bac pour le traverser et aborder aux Jardins d'Ialou : le chapitre xcix lui fournissait le bac nécessaire. Mais celui qui mêlait la doctrine solaire aux doctrines osiriennes croyait que le passage ne pouvait s'accomplir heureusement que dans la barque de Râ, et aurait été désappointé, s'il n'avait eu à sa disposition que la formule du bac ordinaire. Les chapitres c, ci et cii étaient là pour lui donner satisfaction : ils mettaient la barque de Râ à sa disposition et le menaient aux Jardins d'Ialou par d'autres moyens, mais aussi sûrement que le chapitre xcix menait ceux qui avaient confiance en son efficacité. Le *Livre des Morts*, ne s'adressant pas à un seul, mais à tous, avait un peu ce caractère impersonnel qu'on exige d'un *Guide du Voyageur* : si l'agencement des parties ne nous en paraît pas toujours clair, c'est que nous ne savons plus bien des choses que chaque Égyptien savait dès l'enfance, comme article de foi.

J'ai parlé jusqu'à présent comme si le *Livre des Morts* nous était réellement parvenu en plusieurs rédactions différentes, dont deux au moins, la rédaction thébaine et la rédaction saïte, nous sont assez complètement connues. C'est, en effet, l'hypothèse que M. Naville expose après tant d'autres, dans son introduction, et

Digitized by Google

qu'il accepte pour démontrée : « La codification du *Livre des Morts* s'opéra probablement sous les Saïtes. C'est alors qu'on ajouta les quatre derniers chapitres qui renferment plusieurs mots bizarres et d'origine étrangère. C'est alors qu'on établit l'ordre de succession et le texte des chapitres : les papyrus diffèrent encore beaucoup par la longueur, mais les chapitres s'y succèdent à peu d'exceptions près de la même manière qu'au papyrus de Turin. Les variantes sont bien moins importantes, et consistent principalement en corrections d'erreurs ou en diversités d'orthographes [1]. » Les faits matériels, sur lesquels M. Naville s'appuie, ne sont-ils pas susceptibles d'être expliqués autrement qu'il ne le fait ? J'ai eu, il y a longtemps déjà, l'occasion de collationner les papyrus saïtes du Louvre et d'en étudier la plus grande partie [2]. J'en ai tiré jadis la conclusion qu'à côté des variantes accidentelles qu'on y remarque, il y a des variantes voulues qui s'attirent et se répondent mutuellement. L'uniformité n'est donc peut-être pas aussi grande dans ces papyrus saïtes que l'a pensé M. Naville, et il y aurait lieu de rechercher s'il ne convient pas de les diviser en groupes de même nature que ceux qu'on a établis dans les papyrus d'origine thébaine. Et de fait, si on les examine attentivement, on remarque bientôt chez beaucoup d'entre eux des ressemblances de détail qui indiquent une origine commune. Par exemple, le nom d'un dieu, celui de Thot ou d'Atoumou, sera écrit avec une orthographe spéciale dans une quinzaine de papyrus. Un mot ou un ensemble de signes aura été omis, et l'espace qu'il aurait dû occuper laissé en blanc par le scribe, dans tous les manuscrits de la même série, ce qui nous oblige à supposer un original commun, où le mot et les signes avaient été détruits, ou étaient devenus illisibles par accident ou par usure [3]. Une version abrégée d'un chapitre important se trouvera insérée dans tous les manuscrits qui présentent déjà l'un ou l'autre des caractères que je viens d'indiquer, aux lieu et place de la version complète. Bref, en appliquant à la critique

1) Naville, *Einleitung*, p. 36.

2) Le résultat de cette étude est demeuré presque entièrement inédit ; on trouvera pourtant une édition critique du chapitre CLVI dans mon *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, I. *Le chapitre de la boucle*, p. 1-14.

3) J'ai déjà signalé un fait identique pour les manuscrits du rituel de l'Embaumement (*Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 16.)

Digitized by Google

des manuscrits égyptiens du Louvre les mêmes procédés qu'on a appliqués à celle des manuscrits grecs, on arrive à les grouper par familles, dérivées chacune d'un seul manuscrit plus ancien. Si, parcourant les inventaires du musée pour rechercher l'origine des papyrus, et remontant, grâce aux indications acquises de la sorte, jusqu'au premier possesseur, on finit par connaître la provenance de chacun d'eux, on s'aperçoit bientôt que beaucoup de ceux dont on peut reconstituer l'histoire, ont été découverts à Thèbes. Les noms et titres des gens pour qui ils ont été écrits, confirment l'exactitude des renseignements ainsi obtenus : ce sont des prophétesses de Khonsou et de Thot, filles de membres du sacerdoce d'Amon-Râ, des prêtres et des prêtresses d'Amon-Râ ou de Montou thébain, appartenant par le sang ou par des alliances à cette grande famille des prophètes de Montou et d'Amon, toute-puissante à Thèbes, de l'époque saïte à la fin de l'époque grecque, et dont les cercueils historiés encombrent les magasins du musée de Boulaq. D'autres papyrus, en plus petit nombre, proviennent de Saqqarah et se rattachent à des originaux memphites ; mais le temps m'a manqué jusqu'à présent pour les analyser en détail. Bref, j'en suis arrivé à me convaincre que la plus grande partie des *Livres des Morts*, d'époque saïte et d'origine thébaine, ont été copiés sur quatre ou cinq exemplaires-types, conservés dans les archives des corporations chargées de l'embaumement et de l'équipement des momies. Cela n'a rien d'étonnant si l'on songe, en premier lieu, que, même au temps de la splendeur de Thèbes, le nombre de ces corporations ne devait pas être très considérable pour une population qui, malgré tout ce qu'on en a dit, n'a peut-être jamais atteint le chiffre de cent cinquante mille âmes ; en second lieu, qu'à partir de la XXII[e] dynastie, la population diminua sans cesse, et, par suite, le nombre des corporations funéraires. Quatre ou cinq compagnies et, par conséquent, quatre ou cinq exemplaires-types suffisaient amplement aux besoins de l'industrie mortuaire. Ces exemplaires n'étaient pas renouvelés fréquemment, car on voit, par les blancs et les omissions signalées plus haut, que l'on continuait à les prendre pour modèle quelque temps au moins encore après qu'ils n'étaient plus en bon état. Quand ils étaient hors d'usage, on en était réduit à les remplacer par une copie complétée sur l'exemplaire d'une compagnie voisine.

Si les choses se sont passées de la sorte, comme je pense, les

Digitized by Google

ressemblances extraordinaires qu'on a signalées entre les papyrus d'époque saïte s'expliqueront aisément. Il n'y a pas eu, vers l'avènement des Psamitik, codification voulue du *Livre des Morts* : l'uniformité viendrait uniquement de ce qu'on a reproduit pendant des siècles un petit nombre d'exemplaires-types, peut-être dérivés eux-mêmes de un ou deux exemplaires plus ou moins corrects d'époque thébaine. L'identité serait le résultat d'un accident matériel, et l'histoire de la prétendue recension saïte ne serait plus qu'une histoire analogue à celle de la plupart des textes classiques de l'antiquité grecque et latine.

G. MASPERO.

Digitized by Google

L'APOLOGETIQUE DE TERTULLIEN

ET

L'OCTAVIUS DE MINUCIUS FELIX

Depuis le milieu du XVII[e] siècle, on dispute pour savoir si la première défense du christianisme, écrite en langue latine, est l'*Apologétique* de Tertullien ou l'*Octavius* de Minucius Félix[1]. On convient du moins en général qu'entre les deux ouvrages les rapports sont tels, que l'un des deux est nécessairement en plusieurs endroits une imitation de l'autre[2] : ce fait sert de base commune à la discussion.

Avant qu'elle eût commencé, c'est Tertullien qu'on regardait comme l'écrivain original. La priorité lui a été de plus en plus contestée. Surtout une dissertation d'Ebert, l'éminent auteur de l'*Histoire de la littérature chrétienne latine*, a terriblement compromis sa cause[3]. Depuis dix-huit ans que cette dissertation a été publiée, elle conserve en Allemagne une grande partie de son

1) La dispute fut ouverte en 1611 par un savant réformé français, le ministre David Blondel, dans ses *Éclaircissements familiers de la controverse de l'Eucharistie*. Voir Paul de Félice, *Étude sur l'Octavius de Minucius Felix*, 1880.

2) M. Hartel, connu pour son excellente édition des œuvres de Cyprien, pense que Tertullien et M. Felix ne dépendent pas l'un de l'autre, mais tous les deux d'un original commun qui ne nous serait pas parvenu (*Zeitschrift für die oest. Gymn.*, 1869). Mais il est, à ma connaissance, seul de son opinion qui, toute séduisante qu'elle paraisse au premier abord, n'est réellement pas soutenable. Elle a été réfutée en dernier lieu par Reck (*Theologische Quartalschrift*, 1886, erstes Quartalheft).

3) Ebert, *Tert. Verhältniss zu Min. Fel.*, dans les *Abhandlungen der phil. hist. klasse der Koenigl. Saechs. Ac. der Wissenschaft.* 1868 (et tirage à part). Son *Histoire*, postérieure, a commencé à paraître en 1874.

Digitized by Google

crédit et paraît faire autorité en France. L'ancienne opinion passe pour vieillie. Chez nous on se contente ordinairement de la condamner à l'occasion et d'une manière assez sommaire[1]. Dans les revues allemandes, le sujet est repris de temps en temps dans son entier et traité avec une sorte de passion. Les compatriotes d'Ebert ont ruiné quelques-uns de ses arguments, mais en le critiquant sur tel ou tel point, presque tous persistent à lui donner raison pour le fond[2].

Je voudrais soutenir l'ancienne opinion, véritablement aujourd'hui trop dédaignée. Je crois non seulement qu'il y a quelque chose à dire en sa faveur, mais même qu'on peut en démontrer la justesse, et précisément par la méthode de la comparaison littéraire dont on se sert surtout contre elle, avec une apparence de force. J'essaierai donc, dans la première partie de ce travail, d'établir l'antériorité de Tertullien par cette méthode, après avoir dit quelques mots sur la question des témoignages. Je discuterai ensuite les principales objections de la thèse contraire. En dernier

1) Voir cependant Aubé, *Histoire des Persécutions*, 2e vol., 1878, qui s'appuie surtout sur Keim (*Celsus*, 1873); et de Félice, ouvrage cité, qui s'appuie surtout sur Ebert. M. Renan, dans son *Marc Aurèle*, se contente d'une note de quelques lignes, où il renvoie à Ebert et à Keim.

2) Après la dissertation d'Ebert parue en 1868, M. Hartel (article cité) la combattit en 1869. Ebert n'en maintint pas moins dans son *Histoire*, en 1874, l'antériorité de M. Felix qui avait été aussi soutenue par Keim dans son *Celse*, en 1873. En 1878, Bonwetsch, dans son livre sur la date de la composition des écrits de Tertullien, se range aux raisons d'Ebert. En 1881, M. Schultze, dans les *Jahrb. für protest. Theol.*, reprend la thèse de l'antériorité de Tertullien et fait descendre l'*Octavius* jusqu'au temps de Dioclétien. Il est combattu, la même année et dans le même recueil, par Möller. M. Loesche (même recueil, 1882), sans se prononcer sur la date de l'*Octavius*, insiste sur les imitations qui en font, dit-il, une mosaïque, et dresse pour sa part le catalogue des passages qui lui paraissent empruntés à Athénagore. En 1883, M. Schwenke (même recueil), dans un des meilleurs articles sur la question, tient pour les conclusions d'Ebert, mais non sans critiquer certaines parties de son argumentation. Enfin, M. Reck (article cité), tout en concluant aussi dans le même sens, discute avec soin les opinions de ceux qui l'ont précédé. On consultera utilement, pour l'historique de la question, son article, une note de celui de M. Loesche, un article de la *Theol. Literaturzeitung* du 27 août 1881, par M. Neumann, et, en France, la thèse de licence de M. de Félice. Les ouvrages et les articles cités se trouvent à la bibliothèque de la Faculté de théologie protestante de Paris, à l'exception de celui de M. Hartel.

Digitized by Google

lieu, l'examen des rares circonstances historiques qui s'offrent ou se laissent deviner dans l'opuscule de Minucius Félix confirmera, si je ne me trompe, les résultats dûs à la comparaison littéraire.

I

Les témoignages et la comparaison littéraire.

Les témoignages sont ceux de Lactance et de Jérôme. Le premier de ces auteurs ne nous donne aucune indication chronologique. Au commencement du cinquième livre de ses *Institutions*, il juge les apologètes qui l'ont précédé lui-même, et n'est content d'aucun. D'après lui, Minucius Félix est trop incomplet; Tertullien d'une lecture trop pénible; aussi n'est-il pas assez connu. Cyprien les surpasse, mais ses écrits laissent encore à désirer. Évidemment Lactance a suivi l'ordre de mérite ou d'influence et non celui des temps. On a compliqué à tort notre problème, quand on a vu dans ce passage autre chose qu'une gradation littéraire.

Jérôme, dans trois de ses lettres, donne des énumérations d'écrivains latins célèbres, où se retrouvent chaque fois nos deux auteurs et où Tertullien occupe toujours le premier rang. Par malheur, ces énumérations ne concordent pas entre elles; il les a écrites au courant de la plume, sans intention de faire un classement rigoureux; on n'en peut rien conclure. Dans son Catalogue des écrivains ecclésiastiques, la notice sur Tertullien précède celle sur Minucius Félix. Mais cette indication peut encore ne pas paraître assez explicite, car Jérôme ne s'est pas toujours astreint dans son Catalogue à suivre l'ordre des temps. Voici pourtant, de sa part, un témoignage indubitablement chronologique. Ce sont justement les premières lignes de la notice sur Tertullien : « Maintenant, dit-il, on le considère d'une manière définitive comme étant, après Victor et Apollonius, le premier des Latins. » Quoi qu'on en ait dit, cela signifie clairement qu'après des recherches, les curieux d'histoire littéraire chrétienne chez les Latins, n'avaient trouvé que ces deux auteurs dans la période antérieure à Tertullien et, par suite, qu'il venait chronologiquement le premier après eux. Ce passage restitue à la place assignée par Jérôme à Tertullien dans le Catalogue, toute son importance : il donne même une certaine valeur au fait que le nom de Tertullien vient toujours en

Digitized by Google

tête de chacune des trois énumérations d'écrivains célèbres qui se trouvent dans les épitres, en particulier dans l'épitre à Magnus, qui est elle-même comme un catalogue des écrivains ecclésiastiques.

Ainsi, le témoignage de Jérôme est constamment, et au moins une fois de la manière la plus nette, en faveur de l'antériorité de Tertullien. De plus, il n'y a (contrairement à ce qu'on a dit quelquefois) aucune contradiction entre ses indications et celles de Lactance, ces dernières ne se rapportant pas à l'ordre chronologique.

Le jugement de Lactance sur Tertullien n'en est pas moins à retenir. Après avoir loué sa science, il lui reproche un style pénible, le manque d'élégance et une grande obscurité ; défauts qui, en rebutant les païens, s'opposaient à l'influence missionnaire de ses écrits. Les chrétiens durent regretter de bonne heure qu'une telle force produisit si peu d'effet. L'un d'eux put avoir le désir de lui rendre son utilité en la faisant passer dans un ouvrage clair et agréable. Si ce chrétien fut Minucius Félix, une des raisons au moins de ses imitations de Tertullien serait toute naturelle. Cette raison se combine d'ailleurs avec d'autres, tirées de la nature particulière de son talent, ainsi que nous allons le voir par l'examen littéraire de l'*Octavius*.

Certains écrivains ont le talent de s'approprier les pensées, les sentiments et même les tours d'autres écrivains sans cesser d'être eux-mêmes : ils savent fondre dans leur style ces matières étrangères qui les enrichissent et ne les embarrassent pas. Ainsi chez nous Montaigne, Boileau, La Fontaine, André Chénier. Loin de dissimuler leur industrieuse pratique, ils en tirent gloire : les deux derniers ont joint à l'exemple la théorie. Minucius Félix, bien au-dessous d'eux comme auteur, cela va sans dire, n'en est pas moins un artiste de ce genre et l'un des plus étonnants. D'une hardiesse singulière, c'est la littérature de sa propre langue qu'il butine. Parmi les nombreux auteurs qu'il met à contribution d'une manière incontestée, Cicéron est au premier rang ; Sénèque vient ensuite. Puis, à une grande distance, Salluste, Virgile, Florus et d'autres. Une place doit être faite à Fronton, mais on en ignore l'importance. Car si Minucius cite, comme on sait, un discours de Fronton, qui était dirigé, au moins en partie, contre les chrétiens, ce discours ne nous est pas parvenu, et nous n'en avons connais-

Digitized by Google

sance que par la très courte et très insuffisante mention qui en est faite dans l'*Octavius*.

Puisque les principaux écrits exploités par notre auteur sont ceux de Cicéron et de Sénèque, voyons comment il procède à leur égard ; c'est le meilleur moyen de nous préparer à étudier la nature de ses rapports avec Tertullien. Commençons par les imitations de Cicéron, non seulement parce qu'elles sont de beaucoup les plus considérables, mais parce qu'on me paraît avoir émis à tort l'opinion qu'elles portent sur le plan même de l'*Octavius*, et avoir ainsi donné tout d'abord une idée fausse de la manière dont Minucius Félix se sert des auteurs.

Commençons par rappeler en quelques mots le contenu de l'*Octavius*.

Minucius Félix l'a écrit pour les païens cultivés de son temps. Il les trouve sceptiques, mais attachés par tradition et par politique à la religion nationale et irrités de la voir menacée par des fanatiques ignorants, dont le nombre grossit tous les jours. Il veut d'abord les tirer de leur scepticisme en leur démontrant l'existence du Dieu unique et de sa Providence : c'était le premier article de foi des chrétiens, et c'est par là qu'ils commençaient l'instruction des catéchumènes. Il montre ensuite que sur ce point le christianisme est d'accord avec les systèmes des grands philosophes. Puis, passant de l'exposition à la réfutation, il attaque le paganisme et la prétention des Romains d'être redevables de leur grandeur à leur respect pour les dieux. Il termine en détruisant les préventions de toute sorte que l'ignorance et la haine avaient amassées contre le christianisme. Quant à l'exposition des dogmes particuliers de la religion nouvelle, il la remet à une autre fois, persuadé d'ailleurs d'en avoir dit assez pour que le lecteur se fasse chrétien. Cette apologie a la forme d'un dialogue, ou plutôt d'un procès plaidé par deux avocats devant un juge. Le païen Cécilius Natalis et le chrétien Octavius Januarius parlent l'un après l'autre, le premier développant les sentiments des païens tels que je les ai indiqués, le second lui répondant de point en point, conformément au résumé que je viens de faire. Ils ont pris pour juge Minucius lui-même, leur ami commun. Mais celui-ci n'a pas besoin de rendre la sentence, car auparavant le païen se déclare convaincu et converti.

Dans cet opuscule, Minucius se montre nourri de la lecture des

Digitized by Google

œuvres de Cicéron. Il a spécialement utilisé le traité *de la Nature des dieux*. D'après M. Ebert, il en aurait même pris le plan pour modèle. Cependant son but et celui de Cicéron sont tout différents. L'un veut conduire les païens au christianisme, l'autre entrechoquer les opinions des philosophes. La démonstration du premier des dogmes chrétiens, l'accord sur ce dogme des philosophes avec les chrétiens, la réfutation de la religion opposée à celle des chrétiens, sont trois des principaux objets de Minucius : le quatrième, la question des préjugés contre les chrétiens, occupe à lui seul la dernière moitié de chacun des deux discours. Le traité de Cicéron se compose de l'exposition de la théorie des épicuriens sur la nature des dieux et de sa réfutation au nom de l'Académie ; puis de l'exposition de la théorie des stoïciens sur le même sujet et de la réfutation que l'Académie s'empresse aussi d'en faire. On ne voit pas, jusqu'à présent, grande analogie entre les deux plans. Il est vrai que le débat sur la Providence se retrouve dans les deux traités : mais c'est avec un autre ordre et à une autre place. Il est vrai aussi que Cicéron signale le respect de la religion comme une des causes de la grandeur romaine, mais cette idée, sur laquelle nous aurons à revenir et qui était autrement vivante chez les païens dans la période de l'empire que du temps de Cicéron, ne peut pas être considérée comme faisant partie du plan du traité de ce dernier, car elle y occupe une place très secondaire. Pour passer du fond à la forme, celle du dialogue est commune aux deux ouvrages. Mais depuis Platon au moins, elle était banale. Justin l'avait déjà introduite dans la littérature chrétienne, et c'est lui qui devrait être considéré sous ce rapport comme le modèle de Minucius Félix, si l'on n'aime mieux chercher dans les controverses familières de chaque jour, par lesquelles se manifestait l'activité missionnaire, ou peut-être même dans le souvenir d'un épisode réel, le type du cadre adopté par notre auteur. Quant aux personnages, ceux de Cicéron sont des hommes politiques considérables, ceux de Minucius de simples avocats. Les premiers discutent, sans s'échauffer, des problèmes purement philosophiques : les seconds se passionnent en rivalisant d'ironie, d'indignation ou d'amertume au sujet de la question religieuse, par laquelle la société de l'empire est toute troublée. Le doute inquiet et superstitieux du païen Cécilius Natalis ne rappelle ni l'assurance moqueuse du sénateur épicurien Velleius, ni le calme

Digitized by Google

et fin scepticisme que l'académicien Cotta découvre librement à ses amis dans ses jardins, mais qu'il cache en public sous son masque de pontife. La marche des deux dialogues est aussi toute différente. Comment les deux expositions de Cicéron, suivies chacune d'une critique et où le lecteur est laissé libre de conclure, ont-elles un air de ressemblance avec le drame de l'*Octavius*, dont l'introduction est si particulière, et qui se dénoue par la victoire du chrétien? Ce dernier contraste est si grand, que M. Ebert lui-même l'a signalé.

Je pourrais insister, en opposant à ceux qui voient dans le plan de l'*Octavius* une imitation du plan du traité *sur la Nature des dieux*, ceux qui font consister le plan du même *Octavius* dans un résumé et une réfutation du discours que Fronton aurait faits contre les chrétiens. Mais je crois en avoir dit assez pour montrer que le plan de l'*Octavius* n'est pas modelé sur celui du traité *de la Nature des dieux*, et qu'il en est même très différent. Ce plan est remarquable par sa simplicité et par la belle ordonnance de ses parties. Le discernement des rapports essentiels d'un sujet et de leur classement logique, qui passe à bon droit pour la qualité maîtresse de l'écrivain, était possédé à un haut degré par Minucius Félix. Il se taille des matériaux dans les monuments d'autrui comme dans une carrière, mais (et c'est un point qu'il fallait éclaircir pour déterminer le vrai caractère de son imitation littéraire) son architecture est bien à lui.

Parmi ces matériaux, ceux qu'il a pris chez Cicéron sont en si grand nombre, que leur nomenclature a pu remplir une dissertation spéciale. Les procédés au moyen desquels il les utilise, sont naturellement à peu près les mêmes que ceux qu'ont plus tard décrits La Fontaine et surtout André Chénier. Celui qu'il emploie le plus fréquemment, consiste à transporter dans son ouvrage des endroits d'une étendue variable, sans en altérer l'idée. Il les introduit d'une manière si naturelle, que si l'on ne connaissait l'original on ne devinerait jamais :

> La couture invisible et qui va serpentant
> Pour joindre à son étoffe une étoffe étrangère.

Comme il n'a pas la ressource de la traduction, il fait siens ces endroits en leur donnant, au moyen de certaines modifications, la couleur et la vie de son esprit. Au besoin, il sait les condenser

Digitized by Google

sans être sec et sans avoir l'air d'un abréviateur. Quelquefois son imitation est plus déguisée. Ainsi, s'emparant d'un très long passage, il trouvera le moyen, sans rien changer aux faits et à la plupart des expressions, de tourner la pensée générale en un sens contraire à celui de l'original, comme lorsqu'il prend à l'épicurien Velléius son énumération railleuse des systèmes des philosophes, et qu'il la transforme en une éloquente déposition des mêmes philosophes en faveur de l'existence du Dieu unique. Ou bien c'est une métaphore qu'il fera servir à illustrer une autre idée. Octavius veut *dissoudre dans le courant* de la vérité l'amère souillure des *outrages* dont le christianisme a été l'objet. Dans le traité *de la Nature des dieux*, le stoïcien Balbus se propose de développer sa théorie avec l'abondance du discours continu, et non de la réduire en syllogismes, car de même que l'eau d'un fleuve ne se gâte pas, tandis que le contraire arrive pour celle qu'on enferme dans un bassin ; ainsi, *le courant du discours dissout les critiques*, tandis qu'une théorie enfermée dans des syllogismes est plus facilement attaquable. Octavius s'indigne, Balbus explique pourquoi il emploiera un mode d'exposition plutôt qu'un autre. L'image elle-même, dans le discours d'Octavius, a changé de caractère : elle est devenue presque mystique. Enfin, il est dans les deux passages un même terme que j'ai dû traduire chaque fois d'une autre manière, parce que les deux auteurs ne l'entendent pas dans le même sens.

> Tantôt je ne retiens que les mots seulement ;
> J'en détourne le sens et l'art sait les contraindre
> Vers des objets nouveaux qu'ils s'étonnent de peindre.

Ailleurs, Minucius combinera deux passages analogues, mais pris à des traités différents

> Unissant des métaux dont il forme le sien.

Il serait trop long de dresser la liste complète de ses procédés, familiers en somme à nos bons élèves de rhétorique. A peine est-i nécessaire d'ajouter que Minucius, qui *pillote* si abondamment Cicéron, ne le nomme jamais et que pourtant on n'a pas été juste en l'accusant de plagiat. Il n'a commis ni la malhonnêteté ni la maladresse de vouloir employer son art à dissimuler complètement ses larcins. Ce lettré, nous ne l'avons pas oublié, s'adresse à des

Digitized by Google

lettrés. Après les avoir délectés par la mignardise de son introduction, il leur procure le plaisir de s'applaudir de leur culture et de leur finesse quand ils reconnaissent à l'improviste et sous la piquante diversité des déguisements l'auteur classique qui ne leur est pas moins familier qu'à lui. Ce qu'on peut dire c'est que, jusqu'à présent, Minucius s'offre à nous comme plus industrieux que fécond, et même comme plus lettré qu'érudit, car plusieurs fois les noms et les opinions des auteurs qu'il cite font partie des morceaux qu'il tire de Cicéron. Cette dernière remarque nous prépare autant que les précédentes à l'étude directe de ses rapports avec Tertullien. Avant de les aborder, caractérisons ses emprunts à Sénèque.

Les écrivains chrétiens de langue latine ont généralement aimé Sénèque, où ils retrouvaient tant d'idées et de sentiments conformes aux leurs. Outre ceux de ses ouvrages qui nous restent, ils en utilisaient qui se sont perdus et que nous ne connaissons guère que par des fragments qu'ils nous ont transmis, comme ses *Exhortations*, ses *Livres de Philosophie morale* et son *Traité des Superstitions* auquel on doit faire une place à part à cause des ressources qu'il leur fournissait pour la polémique. Minucius Félix a exploité, parmi les œuvres de Sénèque que nous possédons, les *Épîtres* et le *Traité sur la Providence*. Il ne s'est pas moins servi des livres aujourd'hui perdus, mais comme il ne nomme pas plus Sénèque que Cicéron, on n'aurait jamais soupçonné cette dernière sorte de larcins si certaines des citations de livres perdus de Sénèque faites avec le nom de leur auteur par Lactance et par saint Augustin ne nous découvraient l'origine de tel ou tel endroit de l'*Octavius*. Le travail de recherches est ici nécessairement limité par le champ étroit des citations de Lactance et d'Augustin, mais si l'on avait sous les yeux les traités même de Sénèque, peut être y ferait-on d'autres découvertes [1].

Pour le fond des choses, Minucius avait surtout demandé à Cicéron des noms et des opinions de philosophes et de mythologues ainsi que des raisonnements philosophiques. Il demande surtout à Sénèque, d'un côté, des sorties railleuses ou dédaigneuses à propos des dieux, de leurs prêtres et du sot fanatisme de la

1) Cf. pour le passage sur le mystère d'Osiris, c. 22, le passage de Senèque sur le même sujet analysé par saint Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10.

Digitized by Google

foule, de l'autre, des considérations positives sur la pureté du culte à rendre au vrai Dieu et (pour expliquer comment ce Dieu permet les persécutions) sur la manière dont il éprouve l'homme de bien. Quant aux procédés littéraires, ils sont du même genre que ceux dont il use avec Cicéron, mais moins variés, puisque les emprunts faits à Sénèque sont bien moins nombreux. C'est pourtant dans ces derniers que se trouve le plus singulier exemple de la dextérité littéraire de Minucius. Il s'agit de l'attitude des martyrs vis-à-vis de leurs bourreaux. Ce fameux passage, d'un mouvement si passionné, est calqué, comme on sait, avec les modifications nécessaires, sur le mouvement d'un passage non moins fameux où Sénèque, dans son *Traité de la Providence*, admire le spectacle de la lutte de l'homme de bien contre la fortune.

Ce qui précède permet de répondre en passant à un des arguments de M. Ebert. Comment, s'écrie-t-il, un auteur qui a pris Cicéron pour modèle aurait-il pu ensuite imiter Tertullien? On peut se contenter de lui demander : comment un auteur qui a pris Cicéron pour modèle aurait-il pu ensuite imiter le chef d'une école contraire, Sénèque? Et pourtant il en est ainsi. C'est que le mot d'imitation n'est pas tout à fait juste ; celui d'assimilation vaudrait mieux. Nous l'avons vu, en réalité Minucius ne prend personne pour modèle, pas même Cicéron, comme l'a cru M. Ebert. Il s'approprie à l'occasion ce qu'il trouve à sa convenance chez les autres.

En arrivant à ses rapports avec Tertullien, on remarque d'abord qu'ils sont au moins aussi nombreux que ses rapports avec Cicéron, ce qui donne tout de suite une idée de leur importance. On est aussi frappé de voir que de même que Minucius, en utilisant particulièrement le *Traité de la nature des dieux*, se montre en général nourri des œuvres de Cicéron, de même son *Octavius* soutient des rapports, non seulement avec l'*Apologétique*, mais aussi, quoique d'une manière beaucoup moins fréquente, avec des passages de plusieurs autres œuvres de Tertullien. Si la matière de ses emprunts à Cicéron avait été surtout philosophique et celle de ses emprunts à Sénèque plutôt morale et religieuse et dans un domaine déjà plus voisin de celui du christianisme, les rapports avec Tertullien, tout en comprenant quelquefois les matières précédentes, appartiennent pour la plus grande partie, comme on devait s'y attendre, à un domaine spécialement chrétien. Ce sont

Digitized by Google

des développements longs ou courts, mais d'une physionomie caractéristique, des citations, des réflexions, des traits, des mouvements d'éloquence, des railleries amères ou ironiques, de simples plaisanteries. Ce sont aussi des métaphores, des moules de phrases, des expressions détournées de leur sens, des mots singuliers. Il est inutile de donner des exemples : on ne conteste pas les faits, mais seulement leur explication.

Il nous paraît difficile d'imaginer qu'ici Minucius, renonçant tout à coup à ses habitudes et à sa méthode, les transmette, pour ainsi dire, à un autre. La difficulté d'une telle hypothèse augmente si l'on remarque à quels endroits du dialogue se trouvent les rapports avec Tertullien. Dans les attaques du païen contre la Providence, ils ne se manifestent que par quelques tournures, quelques expressions, quelques analogies de détail, et cela est naturel, puisque cette partie du sujet de l'*Octavius* ne se trouve pas dans l'*Apologétique*. Dans la démonstration philosophique de l'interlocuteur chrétien, après le développement sur la Providence emprunté à Cicéron et avant d'arriver au dénombrement des opinions des grands philosophes pris au même auteur; comme il s'agissait de prouver l'unité et l'immensité divines, Cicéron paraissant ici faire défaut[1] (surtout pour le sentiment de l'immensité divine qui ne se développa que plus tard), le vide qu'il laisse n'en est pas moins comblé fort à propos par un passage qui se retrouve avec quelques changements dans l'*Apologétique* et qui comprend entre autres beautés le magnifique mouvement sur l'âme naturellement chrétienne. Un peu plus loin, dans la partie du discours d'Octavius dirigée contre les dieux des païens, c'est encore conformément au traité de Cicéron qu'est développée la théorie évhémériste, d'ailleurs familière aux apologètes. Mais Cicéron n'avait pas parlé de Saturne, considéré comme un ancien roi du Latium. Cette nouvelle lacune est alors comblée avec non moins d'à-propos par Minucius avec un passage dont les traits essentiels se retrouvent

1) Il se peut qu'un ou deux traits du développement sur l'unité de Dieu aient été empruntés par Minucius à des passages perdus du premier livre de la République, où il est question de cette unité à propos de la préférence de Scipion pour le gouvernement d'un seul. Aucun de ces traits ne se retrouve d'ailleurs chez Tertullien (*Ap.* 17) qui, après avoir mentionné l'unité de Dieu, nsiste aussitôt sur son immensité et sur l'impossibilité où est l'homme de le connaître.

Digitized by Google

cette fois encore dans l'*Apologétique*. Enfin, lorsque Octavius arrive aux calomnies contre les chrétiens et à la justification détaillée de leur conduite, les rapports incontestables avec Tertullien se multiplient d'une manière saisissante. N'est-il pas dès maintenant raisonnable de penser que la partie chrétienne de l'*Octavius* a été surtout constituée au moyen de l'*Apologétique*, comme sa partie philosophique l'a été surtout au moyen du *Traité sur la nature des dieux*?

Cependant, quels que soient les procédés habituels de Minucius et tout significatifs que paraissent les emplacements occupés dans son traité par les morceaux en litige, on peut encore douter et se dire qu'à la rigueur Tertullien aurait pu se comporter vis-à-vis de Minucius comme Minucius lui-même s'est comporté vis-à-vis de Cicéron et de Sénèque. Il reste donc à réfuter directement cette hypothèse, en rappelant combien la manière de composer de Tertullien s'écarte de celle de Minucius Félix.

Minucius s'efface derrière des personnages de dialogue. Tertullien, dans tous ceux de ses ouvrages qui nous restent, s'adresse directement soit à des adversaires qu'il confond, soit à des frères ou sœurs qu'il régente. Dans chaque traité, d'un bout à l'autre de son discours, sa personnalité dominatrice demeure au premier plan. On la sent vibrer jusque dans les moindres parties de ses mouvements d'éloquence, jusque dans les derniers chaînons de ses raisonnements. Minucius fait des écrivains profanes l'usage littéraire que nous connaissons : il les laisse entrevoir dans une sorte de clair obscur comme interprètes de la pensée des personnages derrière lesquels il s'est lui-même dissimulé. Tertullien met sa connaissance des auteurs en avant comme sa personne. Il n'use pas d'eux en lettré, mais il les cite en érudit. Ce sont des témoins dont il fortifie sa cause, non seulement par les faits qu'ils apportent, mais par l'autorité de leur nom. Voilà de quelle manière il emploie, entre beaucoup d'autres, Sénèque et Cicéron, ce dernier fort rarement. Le savant Varron, au contraire, est un de ses garants favoris. Il est évident qu'il lui arrive comme à Minucius ou à tout le monde, d'alléguer des faits sans les appuyer du nom d'un auteur. Mais ce qui ne lui arrive pas, c'est de prendre aux autres leur style. On ne le surprend jamais à cultiver l'art de ravir à des écrivains classiques ou non des tours ou des images, ni à joindre à son étoffe, par une couture invisible, une étoffe étrangère. Comme les chré-

Digitized by Google

tiens cultivés de langue latine, il devait lire beaucoup Sénèque. Un des derniers partisans de l'antériorité de Minucius, après des recherches qui doivent avoir été soigneuses, n'a réussi à découvrir, dans toutes les œuvres de Tertullien, que quatre ou cinq réminiscences de ce commerce avec Sénèque[1]. Quel est l'écrivain dont le style sortirait aussi original d'une épreuve analogue? On comprend que Minucius ait appliqué sa méthode aux œuvres de Tertullien : pourquoi Tertullien aurait-il changé de méthode, uniquement dans ses rapports avec Minucius?

Dira-t-on que c'est parce que Minucius était chrétien, et que les chrétiens se faisaient sans scrupule des emprunts les uns aux autres? Ici nous ne pouvons comparer la conduite de nos deux auteurs qu'à l'égard des Grecs, car les écrits des chrétiens de langue latine avec lesquels ils pourraient avoir des rapports ne nous sont pas parvenus.

Par cela même, la partie la plus délicate de la discussion, celle qui concerne les rapports de style entre deux écrivains de même langue, est écartée. Les apologètes grecs avaient réuni une quantité d'arguments contre les païens : Tertullien et Minucius puisent naturellement l'un et l'autre à cette sorte de trésor commun, mais ici encore la différence entre leurs procédés se manifeste. Minucius nous laisse ignorer l'existence de ses prédécesseurs : quant à Tertullien, il leur rend justice, du moins au début d'un de ses autres traités d'apologétique, et cela avant de donner un argument qu'il annonce comme nouveau et dont le développement remplira tout ce traité. Pour le dire en passant, cet argument est le témoignage de l'âme naturellement chr étienne, et il eût été difficile à Tertullien de le signaler comme une nouveauté, si l'*Octavius*, où cet argument se retrouve et dont Lactance nous fait connaitre le succès, avait été déjà composé. On a cru prendre Tertullien en flagrant délit de plagiat parce que dans son traité contre les Valentiniens, il fait les emprunts les plus étendus à Irénée, sans le nommer, dit-on. Comment a-t-on pu oublier que dans les premières pages de ce traité, mettant certainement à contribution, comme il lui eût été impossible de ne pas le faire, la riche littérature théologique des Grecs, il commence par l'éloge de ceux

1) M. Schwenke, art. cité, pp. 275-5. Après un minutieux examen, je ne trouve qu'une ou deux de ces réminiscences qui soient incontestables.

Digitized by Google

qui ont réfuté avant lui l'hérésie valentinienne? Il les appelle des personnages remarquables par leur sainteté et par leur supériorité : il dit qu'ils ont à la fois exposé et réfuté la doctrine des hérésiarques dans des traités tout à fait complets; il énumère alors un Justin, philosophe et martyr; un Miltiade éloquent avocat des églises; un Irénée minutieux investigateur de toutes les doctrines; enfin Proculus, montaniste comme lui. Que veut-on de plus? Quel singulier plagiaire que celui qui met en lumière avec tant de soin et tant d'honneur ceux qui ont traité avant lui le même sujet? S'il s'était pénétré de l'écrit de Minucius au point de lui emprunter des matériaux, des raisonnements, de longs développements, des ressources variées de style, et cela non seulement dans son *Apologétique*, mais dans plusieurs de ses autres ouvrages, ne l'aurait-il jamais nommé?

Il est cependant quelqu'un que Tertullien reproduit et perfectionne souvent: c'est lui-même. Ainsi les écrivains originaux, quand ils ont à développer pour la seconde fois une pensée, la rendent facilement avec les tours qui leur avaient plu tout d'abord; ou bien, lorsqu'il s'agit d'une simple idée, ils aiment à la reprendre jusqu'à ce qu'ils en aient trouvé la forme définitive. C'est ce qu'on voit par exemple chez Bossuet comme chez Tertullien.

II

Réponse aux principales objections tirées de la comparaison littéraire.

Les adversaires de la priorité de Tertullien, séduits par les belles proportions et par la clarté du traité du Minucius, ne remarquent pas assez à la suite de quel travail cet auteur leur procure le plaisir d'une lecture facile. Très fermes dans leur opinion, ils allèguent en sa faveur des faits qui détruiraient les considérations précédentes, s'ils étaient exacts ou s'ils renfermaient les conséquences qu'on croit pouvoir en tirer. D'après M. Ebert et ceux qui l'ont suivi, certaines parties de l'*Apologétique* seraient inintelligibles sans le secours de l'*Octavius*. De plus, parmi les passages contestés, quelques-uns, imités de Cicéron ou de Sénèque, porteraient ainsi la marque de Minucius Félix. D'autres contiennent des citations qui seraient visiblement de première main dans l'*Octavius* et

Digitized by Google

que l'auteur de l'*Apologétique* aurait non moins visiblement remaniées pour donner le change.

La première observation n'a pas la force qu'on lui suppose. Tertullien est aussi obscur dans ses autres ouvrages que dans l'*Apologétique*. Ce défaut vient d'une argumentation trop touffue et trop serrée, d'une érudition surabondante, de l'affectation d'archaïsme. Minucius en clarifiant à loisir les parties de l'*Apologétique* qu'il utilisait, agissait d'après la nature de son propre talent, et aussi, comme je l'ai fait remarquer au commencement de cette étude, d'après son devoir.

On donne pourtant des exemples qu'on regarde comme décisifs. On les tire d'abord du plan de l'*Apologétique*. Exposons-le donc[1].

L'*Apologétique* est un plaidoyer adressé aux juges par écrit, puisque dans les procès contre les chrétiens on leur refuse le droit de se défendre. L'auteur commence par montrer combien il est injuste de haïr et de maltraiter par pur préjugé des gens qu'on ne connaît pas. Comme on lui oppose la nécessité d'exécuter les lois contre les chrétiens, il en fait voir l'iniquité et l'extravagance, ainsi que la possibilité de les abroger ou de les laisser tomber en désuétude, ce qui est arrivé pour tant d'autres lois. Les abords débarrassés, vient le gros du plaidoyer. Il se compose de la réfutation des accusations contre les chrétiens, en premier lieu de celle des crimes secrets, en second lieu de celle des crimes publics et sociaux. Ces accusations sont de plus, au fur et à mesure, rétorquées contre les païens. L'innocence de ses coreligionnaires démontrée, Tertullien réclame en leur faveur la liberté dont jouissent les philosophes, auxquels on passe tout et qui valent moins qu'eux. Maintenant, si les magistrats persistent dans leur injustice, c'est leur affaire : le sang des martyrs est la semence des chrétiens.

Un tel plan me paraît simple et logique. M. Ebert voit dans la partie relative aux philosophes un épilogue rattaché d'une manière très lâche au sujet principal. Cela vient de ce qu'il a cru à tort que Tertullien avait voulu, dans cette partie, non réclamer pour les chrétiens la liberté des philosophes, mais prouver, en

1) M. Hartel, dont je n'ai pu lire l'article (mentionné plus haut) qu'après avoir écrit ce travail, a très bien montré que les reproches d'incohérence, etc., adressés à Tertullien, ne sont pas fondés.

Digitized by Google

suivant les traces de Minucius Félix, que le christianisme est la meilleure des philosophies. Cependant Tertullien établit très clairement son intention, d'abord au début puis à la fin de ce développement qui dès lors ne peut paraître que naturel, nécessaire et à sa vraie place.

M. Ebert considère comme un épisode singulier et introduit avec une maladresse dont on est tenté de sourire, le chapitre où Tertullien réfute la prétention des Romains d'être redevables de leur puissance à leur piété envers les dieux (ch. xxv). D'après lui, Tertullien, en utilisant l'*Octavius* assez à l'étourdie, se serait aperçu après coup qu'il aurait sauté le passage où ce point avait été traité par son modèle : il aurait alors réparé sa négligence tant bien que mal, au moment même où il la reconnaissait, quoiqu'il eût pu trouver un peu plus loin une meilleure place pour son passage, s'il avait agi avec moins de précipitation. Ce nouveau reproche me paraît aussi peu fondé que le précédent. Tertullien, fidèle à son plan, a passé des crimes secrets aux crimes publics. Arrivé a cette seconde classe il a commencé par le refus d'adorer les dieux. Il a donné les raisons de ce refus en rétorquant au fur et à mesure les accusations contre les accusateurs, toujours afin de suivre son plan. Son idée dominante a été qu'on ne peut adorer les dieux des païens, puisqu'ils n'existent pas et que le seul dieu véritable est celui des chrétiens. Après avoir consacré à ce sujet quinze chapitres (x-xxiv) qui comprennent un peu plus du tiers de l'ouvrage, il estime sa démonstration suffisante. Toutefois, avant de passer à un autre crime public, il déclare que puisqu'il a parlé des Romains dans le sens étroit et national du mot (comme il venait en effet de le faire avec abondance dans le chapitre précédent), il ne laissera pas de côté le débat relatif à l'opinion de ceux qui prétendent que les Romains sont devenus les maîtres du monde en récompense de leur piété. Ce point était assez important pour mériter un chapitre spécial. Nous savons en effet par Cicéron, Horace, Valère Maxime, que l'idée d'attribuer la puissance des Romains à leur piété était devenue une sorte de dogme. Longtemps après Tertullien, au v^e^ siècle, ce dogme durait encore et saint Augustin, dans sa *Cité de Dieu*, se croira obligé de le combattre. C'est sans doute parce que notre auteur sent qu'il va froisser la fibre nationale, particulièrement vivante dans la partie latine de l'empire, qu'il déclare qu'il ne se refusera pas à la lutte à laquelle

Digitized by Google

le provoque ce préjugé. Faut-il ajouter maintenant que pour ne pas oublier une telle partie de son sujet il n'avait pas besoin de consulter un livre? qu'il n'était pas un érudit moderne, réduit au secours des auteurs pour se faire une idée de cette époque, mais un chrétien de la fin du IIe siècle, entouré des païens dont il entendait les objections furieuses? C'est donc l'omission de ce que M. Ebert appelle ironiquement un épisode qui aurait été singulière. Et c'est à la fin de la partie relative aux dieux, à une place à part que ce prétendu épisode devait venir. S'il eût été différé jusqu'à l'examen des rapports des chrétiens avec l'État, comme l'eût désiré le savant critique, la question des dieux aurait été traitée en deux endroits différents, contrairement aux règles du goût et sans aucune utilité. Je cherche donc en vain ce qui ressemble à une étourderie dans cette partie de l'ordonnance de l'*Apologétique*. Je reconnais d'ailleurs que la transition par le nom romain a en elle-même quelque chose de familier qui rappelle la manière dont on passe d'un sujet à un autre dans la conversation. Seulement je ne vois pas là une maladresse, mais un moyen de soulager l'attention après une discussion qui a duré pendant quinze chapitres et qui va reprendre. C'est, si l'on veut, un procédé d'avocat, qui n'a rien d'étrange dans un plaidoyer de longue haleine, et surtout de la part d'un homme que M. Ebert aime à traiter d'avocat. Cette transition ne me paraît donc nullement le signe d'un embarras littéraire ou d'un emprunt.

On attaque, toujours sous le même rapport, non seulement le plan, mais les détails de l'*Apologétique*. On soutient, par exemple, que précisément dans ce chapitre, toute l'argumentation de Tertullien contre le préjugé national des Romains est décousue et ne peut s'expliquer que par une imitation trop rapide de l'argumentation parallèle de l'*Octavius*. Ainsi Tertullien, en énumérant les divinités faussement traitées de protectrices de l'empire, aurait nommé Cybèle tout d'abord et même avant Jupiter sans qu'on puisse savoir pourquoi : il ne l'aurait même mentionnée que parce qu'elle se trouve faire partie de l'énumération analogue de Minucius. Or, voici en réalité quelle est la suite des idées. Vous prétendez, dit-il aux païens, qu'une preuve de l'existence de vos dieux c'est qu'ils ont récompensé les Romains de leur piété en leur donnant l'empire du monde. Mais vous devez commencer par faire une distinction. Vous ne pouvez parler ici que des divinités natio-

Digitized by Google

nales des Romains et non des divinités étrangères. Car les dieux n'étant par définition que des hommes des temps anciens qu'on a jugés dignes de l'apothéose, ne peuvent, s'ils existent encore, protéger que leurs compatriotes. Or les divinités vraiment romaines sont obscures, ridicules, visiblement impuissantes ou fausses. Vous me direz peut-être qu'il faut pourtant mettre avec elles la grande déesse Cybèle, en l'exceptant du nombre des divinités étrangères, puisque les Romains descendent des Troyens et qu'elle est Troyenne. Je le veux bien. Voyons donc comment elle a protégé les descendants de son peuple. Elle ne les protège pas du tout, puisqu'elle a laissé mourir l'excellent empereur Marc Aurèle, pour lequel ses prêtres l'ont priée trop tard. Donc, pour ce qui concerne Cybèle, la preuve de l'existence des dieux par la protection qu'ils accordent aux Romains n'est pas valable. J'arrive maintenant aux divinités incontestablement étrangères et d'abord à Jupiter, etc. — Peut-on voir des idées mieux liées ? La place accordée en premier lieu à Cybèle (après les dieux purement romains) pouvait-elle être mieux justifiée ? Peut-on raisonnablement dire que Tertullien ne la nomme que par hasard et parce que Minucius l'avait nommée ? qu'ainsi on ne s'expliquerait pas la mention qu'il en fait sans celle de Minucius ? Le reste du chapitre n'est pas moins logique.

Je crois pouvoir m'en tenir à ces exemples. Si je ne craignais d'être trop long, il me serait facile de montrer qu'aucun des autres passages de l'*Apologétique* signalés par M. Ebert avec la même intention n'a besoin pour être compris d'être considéré comme une imitation d'un passage parallèle de l'*Octavius*. On continuerait au contraire à voir que l'obsession de cette hypothèse est plutôt nuisible qu'utile à leur intelligence [1].

J'arrive aux faits de la seconde classe, c'est-à-dire aux endroits de l'*Apologétique* qui reproduiraient des endroits de l'*Octavius* imités eux-mêmes de Cicéron ou de Sénèque. Ici, nous dit-on, Tertullien se trouve manifestement pris au piège. J'avoue, du moins en ce qui concerne Cicéron, qu'il y aurait une coïncidence fâcheuse pour la cause de Tertullien si, dans les passages qu'on lui conteste, il avait réellement imité un auteur dont il paraît avoir fait en général

1) Quant au *volo* qui commence ch. XIV de l'*Apol.*, tout le mouvement demande *nolo* qu'a rétabli avec raison Havercamp.

Digitized by Google

assez peu d'usage et qui a été mis au contraire tellement à contribution par Minucius.

M. Ebert ne s'est mis en recherches que pour les passages relatifs à Cicéron. Il en a trouvé quatre, et dans aucun d'eux la dépendance de Cicéron n'est ni certaine ni même probable. Le premier passage est caractérisé par l'idée que les Romains doivent leur grandeur à leur piété. Nous avons déjà vu qu'il s'agit là d'un lieu commun qu'on trouve ailleurs que dans Cicéron et qui fut longtemps répété par les païens. Le second passage consiste dans une allusion à la légende de Castor et de Pollux annonçant à Rome la défaite de Persée. (*Nat. deor.*, II, 2, 6. *Ap.* 22. *Oct.* 7.) Cette légende bien connue se trouve aussi ailleurs que dans Cicéron. Le troisième passage se réduit aussi à une allusion extrêmement brève (*Divin.*, II, 56, 116. *Apol.*, 22. *Oct.* 26). Tertullien rappelle d'un mot la réponse amphibologique de l'oracle à Pyrrhus. Tous ses lecteurs cultivés la connaissaient, et par Ennius autant que par Cicéron. Dans ces trois passages, remarquons-le, on ne saisit chez Tertullien aucune trace de phrases mêmes de Cicéron; on y voit seulement une idée et deux faits connus. Minucius à son tour les utilise, et comme il en trouve l'expression littéraire dans deux ouvrages de Cicéron, il la reproduit suivant sa coutume.

Dans le quatrième et dernier endroit (*Nat. deor.*, I, 22, 60. *Apol.*, 46. *Oct.* 13), il s'agit d'un sage interrogé par un roi sur la nature de la divinité et qui demande, pour répondre à cette question, d'abord un jour, puis deux, puis trois, puis toute la vie. Ici Tertullien et Minucius diffèrent sur les noms des héros de cette anecdote. Le premier indique Thalès et Crésus, le second Simonide et Hiéron. Le trait se retrouve dans Cicéron avec ces deux derniers noms. M. Ebert accuse Tertullien de les avoir changés exprès pour dissimuler l'emprunt qu'il fait à Cicéron par l'intermédiaire de Minucius, et il lui reproche le peu de délicatesse de ce procédé. Heureusement que tous les partisans de la priorité de Minucius ne sont pas aussi durs pour l'auteur de l'*Apologétique*. L'un d'eux, M. Schwenke, conjecture d'une manière très sensée que Tertullien aura pris l'anecdote chez Varron, son auteur favori. En effet elle se trouve déjà dans les premières pages du second livre *aux Nations*, au début duquel Tertullien déclare qu'il discutera contre les païens en prenant pour base les œuvres (aujourd'hui perdues) de Varron.

Digitized by Google

Aucun des quatre passages signalés par M. Ebert ne paraît d'ailleurs décisif à M. Schwenke. Seulement il en apporte lui-même un cinquième après lequel l'incertitude ne serait plus possible. Cette fois Tertullien serait convaincu d'avoir utilisé un passage de la *République* de Cicéron par l'intermédiaire d'un passage de l'*Octavius*. (*Rep.*, III, 9, 15 ; *Apol.*, 9. *Oct.* 30.)

Il s'agit des sacrifices humains reprochés au paganisme. Tertullien parle d'abord des enfants qu'on avait longtemps immolés à Saturne, en Afrique. C'est en effet par cet exemple qu'un Africain, s'adressant à des Carthaginois, devait commencer. Il dit quand ces sacrifices ont cessé d'avoir lieu publiquement ; il cite le nom du proconsul qui les interdit et qui fit mettre les prêtres en croix en les attachant aux arbres mêmes dont le temple où ils commettaient le crime était ombragé. Il en appelle au témoignage des soldats de son pays qui firent cette exécution. Il ajoute que ces sacrifices se continuent en secret. Tous ces détails locaux, dont il est aujourd'hui le seul garant, portent le caractère d'une déposition personsonnelle ; lui-même, comme nous venons de le voir, en appelle non à des livres, mais à la mémoire de ses compatriotes. Après quelques reflexions, il passe aux Gaulois qui eux, dit-il, sacrifiaient des hommes à Mercure. Ici nous surprenons une réminiscence de Varron dont on doit la remarque à M. Schwenke, quoiqu'il s'efforce d'en annuler l'importance. « Quelques-uns, comme les Carthaginois, dit Varron (dans Augustin, *Civ. Dei*, VII, 19), immolaient à Saturne des enfants, d'autres, comme les Gaulois, lui immolaient même les hommes. » Tertullien, avec Varron, passe des Carthaginois aux Gaulois, et avec lui encore, oppose l'immolation des enfants et celle des hommes. La réminiscence, légère d'ailleurs, consiste surtout dans cette antithèse, et il ne suffit pas, pour ôter toute valeur au rapprochement, de faire observer que, chez Varron les Gaulois sacrifient à Saturne et non à Mercure. Après les Africains et les Gaulois notre auteur indique les Scythes de la Tauride, dont le cas était popularisé par les pièces de théâtre auxquelles il renvoie. Il rappelle enfin qu'à Rome même la statue de Jupiter Latiaris était arrosée du sang d'un gladiateur.

La mention des sacrifices humains en Tauride se trouvant à la fois dans Cicéron et dans Minucius Félix prouve ici, d'après M. Schwenke, le larcin de Tertullien. C'est ce que nous verrons après avoir analysé le passage de Minucius.

Digitized by Google

Celui-ci commence aussi par l'immolation des enfants à Saturne, mais en la mettant entièrement au passé, en la désignant d'une manière générale, sans aucune des circonstances de temps et de lieu, sans aucun des détails précis et pittoresques que le Carthaginois Tertullien rappelle à ses compatriotes. On comprend que l'auteur de l'*Octavius* ait laissé de côté ce qui n'intéressait particulièrement que les habitants de Carthage : on comprend aussi que s'il a écrit plus tard que Tertullien, il ait tout à fait relégué les sacrifices à Saturne dans le passé. On ne retrouve pas non plus chez lui les réflexions de l'auteur de l'*Apologétique*, mais seulement un des derniers traits qui les terminent : « On caressait les enfants, dit Tertullien, pour qu'ils ne fussent pas immolés en larmes. » — « En les caressant et en les baisant, dit Minucius, on étouffait leurs cris, pour ne pas immoler une victime plaintive. » Ne voit-on pas un imitateur forcé de choisir parmi les développements de son modèle à cause des dimensions beaucoup plus restreintes de son propre ouvrage, mais enchérissant sur ce qu'il conserve et le commentant avec art? Minucius passe ensuite aux habitants de la Tauride et à l'Égyptien Busiris, qui immolaient leurs hôtes, puis aux Gaulois, qui sacrifiaient, dit-il, à Mercure des victimes humaines, ou plutôt inhumaines. Ici se place son imitation incontestable du passage de la *République*. Cicéron parle de la variété des coutumes humaines : « Combien ont cru, dit-il, comme les habitants de la Tauride, comme le roi d'Égypte Busiris, comme les Gaulois, comme les Carthaginois, qu'il était pieux d'immoler aux dieux des victimes humaines. » Il est superflu de montrer avec quelle habileté de classement, Minucius utilise son emprunt. Il termine, comme Tertullien, par le cas des Romains, mais en ajoutant d'autres exemples à celui de Jupiter Latiaris.

On n'a pas à s'étonner que Minucius ait passé dans un même développement de Tertullien à Cicéron pour retourner ensuite à Tertullien : en agissant ainsi, il reste fidèle à l'art et à la complexité de ses procédés littéraires. Quant à Tertullien, nous avons vu chez lui les sacrifices des Gaulois venir aussitôt après ceux des Africains à cause d'une réminiscence de Varron, et dans un ordre différent de celui de Minucius. Il ne mentionne pas le roi Busiris : il n'a en litige avec Cicéron que le cas des habitants de la Tauride, cas bien connu, faisant partie, pour ainsi dire d'une manière

Digitized by Google

inévitable, des grands exemples de sacrifices humains, et rappelé d'ailleurs par Tertullien avec un tour et des termes tout spéciaux. Ce cinquième exemple rentre donc dans la classe des quatre premiers, et n'a pas une plus grande valeur.

Après avoir essayé d'appliquer le procédé de M. Ebert avec plus de précision que l'inventeur, M. Schwenke en étend l'usage, et, au lieu de la présence de traces de Cicéron, prend celle de traces de Sénèque pour critère. Mais ici, le procédé lui-même mérite beaucoup moins de confiance. On sait que si Tertullien paraît n'avoir guère aimé Cicéron, il lisait Sénèque, et qu'en dehors des citations qu'il en fait, on trouve une ou deux fois chez lui des réminiscences certaines de son commerce avec cet auteur. Il faudra donc ici prouver clairement que les rapports avec Sénèque, une fois constatés, ont eu lieu par l'intermédiaire de l'*Octavius*. L'entreprise est bien délicate. M. Schwenke croit l'avoir accomplie avec un succès indéniable, au moins pour un passage de Tertullien. Seulement, ce passage ne se trouve pas dans l'*Apologétique*. Il a fallu aller le chercher dans un traité d'un temps postérieur, et dont le sujet est tout différent. Tertullien serait demeuré sous l'influence de l'*Octavius* au point d'en avoir encore imité une phrase dans le premier de ses cinq livres contre l'hérétique Marcion.

J'ai déjà fait remarquer dans la première partie de cette étude, qu'il était naturel que Minucius eût fait des emprunts aux diverses œuvres de Tertullien en exploitant de préférence l'*Apologétique*, comme il avait fait des emprunts aux diverses œuvres de Cicéron en exploitant de préférence le traité *de la Nature des dieux*, mais il faut ici résoudre directement la difficulté particulière qu'on nous propose.

Dans son premier livre contre Marcion (c. 18), Tertullien ridiculise la prétention de cet hérétique à créer un dieu nouveau : « Si, dit-il, il arrive à un homme d'inventer un dieu, comme Romulus l'a fait pour Consus ; Tatius pour Cloacina ; Hostilius pour la Peur ; Métellus pour Alburnus et quelqu'un, il y a un certain temps, pour Antinoüs, on peut passer aux autres cette fantaisie, mais quant à Marcion, nous le connaissons ; c'est un simple patron de navire et nullement un roi ou un général. » D'un autre côté, on lit dans l'*Octavius* (c. 25), à propos de l'obscurité et du ridicule de ces dieux purement romains, auxquels il faudrait rapporter l'agrandissement de l'empire : « Quant aux dieux domes-

Digitized by Google

tiques des Romains, nous les connaissons : ceux de Romulus sont Picus, Tibérinus et Consus, et Pilumnus, et Volumnus. Tatius a inventé et adoré Cloacina, Hostilius, la Peur et la Pâleur... » Enfin Sénèque, dans son traité *de la Superstition* (cité par Augustin, *Civ. Dei*, VI, 10), avait dit, en rabaissant les dieux des Romains au profit de la théologie naturelle : « Tatius a inauguré la déesse Cloacina ; Romulus, Picus et Tiberinus ; Hostilius, la Peur et la Pâleur... »

Trois des cinq parties dont se compose l'énumération de Tertullien se retrouvent donc, avec quelques légères différences, à la fois dans Sénèque et dans Minucius. Le traité de Sénèque où elles se trouvent est un de ceux qui lui étaient le plus familiers, à cause de l'usage qu'en faisaient les chrétiens pour la controverse. Ce n'est pas tout. Comme le remarque M. Schwenke lui-même, le passage de Sénèque dérive vraisemblablement d'un passage de Varron analysé par saint Augustin (*Civ. Dei*, IV, 23), de ce Varron, l'auteur favori de Tertullien et qui, cette fois encore, s'offre à nous au moment où nous nous y attendions le moins. L'hypothèse du recours à l'*Octavius* n'est donc aucunement nécessaire. La reproduction caractéristique d'un tour de phrase suffirait, au contraire, à prouver que Minucius, fidèle à ses procédés littéraires, est encore ici l'imitateur de Tertullien. « Quant à Marcion, nous le connaissons, » avait dit celui-ci. « Quant aux dieux domestiques des Romains, nous les connaissons, » dit Minucius en commençant son développement.

Ainsi, les deux premières sortes d'objections ne sont pas probantes. On n'a réussi à démontrer, ni que certaines parties de l'*Apologétique* sont inintelligibles sans l'hypothèse d'emprunts à l'*Octavius*, ni qu'en certains endroits des emprunts de l'*Apologétique* à l'*Octavius* sont rendus évidents par le transport dans le premier traité d'imitations de Cicéron ou de Sénèque qui existent incontestablement dans le second. Il me reste à montrer que la troisième espèce d'objections, due encore à M. Ebert, n'a pas une plus grande valeur, et que dans le seul exemple qu'on nous en donne, Tertullien ne peut être convaincu d'avoir cité des noms d'auteurs d'après Minucius.

Ici encore, en se guidant d'après l'analogie, on peut considérer d'avance comme probable que Minucius, qui cite beaucoup de noms d'auteurs d'après Cicéron, sans nous prévenir, aura pris la

Digitized by Google

même liberté vis-à-vis de Tertullien. Mais ici encore il faut examiner le cas en lui-même.

Tertullien (*Apol.*, 10), pour prouver que Saturne n'était qu'un homme, se réfère à deux auteurs grecs, Diodore et Thallus, ainsi qu'à deux auteurs latins, Cassius Severus et Cornelius Nepos. Minucius (*Oct.*, 21) en fait autant. On remarque en faveur de sa priorité, que l'ordonnance de son passage est plus régulière. Nous en convenons, mais nous savons pourquoi il donne à l'occasion une dernière touche à son modèle. Il y a plus, dit-on. Minucius avait voulu citer l'historien Cassius Hemina ; il avait dit « Cassius dans son histoire. » Alors Tertullien, par étourderie, a cru qu'il s'agissait de l'orateur Cassius Sévérus, et pour mieux faire preuve d'érudition, il a complété le nom comme il l'avait compris : il a ensuite répété son erreur dans son second livre *aux nations*.

Il est possible que Tertullien, en écrivant « Sévérus » au lieu de « Hémina, » ait commis une erreur, quoique la répétition de son assertion, la perte des ouvrages des deux Cassius, l'absence du nom d'Hémina non seulement chez Minucius, mais aussi plus tard dans le passage analogue de Lactance, permettent d'hésiter à se prononcer sur ce point. Mais son erreur, s'il l'a commise, serait incroyablement lourde dans le cas où il aurait imité Minucius, car celui-ci lui ôtait d'avance toute excuse en écrivant « Cassius dans son *Histoire*, » et en l'avertissant ainsi en toutes lettres de ne pas confondre l'historien avec l'orateur. Comment peut-on croire que Tertullien, l'érudit et l'amateur d'archaïsmes, aurait ignoré le vieil historien Hémina, cité pour ses archaïsmes par les grammairiens, au point de le prendre pour l'orateur Sévérus, après avoir été dûment prévenu que c'est d'un historien qu'il s'agissait ? S'il s'est réellement trompé, le plus simple n'est-il pas d'admettre que Minucius, venant après lui, aura remarqué cette défaillance d'une mémoire trop chargée et aura fait la correction dans son propre ouvrage ? C'est l'explication qui a paru longtemps la meilleure. Elle n'est pas affaiblie parce que Minucius, peut-être rendu circonspect par l'autorité de Tertullien, a écrit « dans son *Histoire* » au lieu de mettre le nom d'Hémina à la place de celui de Sévérus.

Digitized by Google

III

Les circonstances historiques.

J'ai dû suivre les adversaires de la priorité de Tertullien dans leurs analyses minutieuses et hasardeuses. C'est à bon droit que la comparaison littéraire leur a paru le plus sûr moyen de résoudre notre problème. Mais je laisse à juger s'ils ont réussi, par leur critique de détail, à rabaisser l'auteur de l'*Apologétique* au rôle d'un écolier étourdi, maladroit, de mauvaise foi, qui se cache et qu'on prend en faute. Il resterait maintenant à examiner les circonstances historiques qu'on peut entrevoir dans l'*Octavius*. Sur ce dernier point, je me bornerai à quelques remarques relatives à l'histoire de la littérature latine, à celle de l'empire et à celle de l'Eglise.

Sous les Antonins, les auteurs demandent surtout le relief de la pensée à l'érudition et celui du style aux archaïsmes. C'est le groupe des Fronton, des Aulu-Gelle et des Apulée que Tertullien, venu un peu plus tard, dépasse de son christianisme et de son génie, mais auquel il appartient encore. A partir du IIIe siècle, on tend à devenir plus clair, plus classique. On préfère la langue de Virgile et celle de Cicéron à celle d'Ennius et à celle de Plaute. Les païens à qui le fond manque, imitent d'une manière languissante les grands écrivains. Chez les Pères, Cyprien, tout africain qu'il soit, et bien qu'il conserve dans son véritable premier essai d'écrivain chrétien l'afféterie mise à la mode par Fronton, parle une langue singulièrement plus intelligible que celle de Tertullien. Au commencement du IVe siècle, Lactance méritera le nom de cicéronien. Plus tard encore, Sulpice Sévère, célèbre pour son élégance, prenant Salluste comme modèle et usant de procédés analogues à ceux que nous avons remarqués chez Minucius, trouvera, par exemple, le moyen de peindre l'hérésiarque Priscillien en modifiant le portrait de Catilina. C'est après les Antonins et dans une période qui comprend les IIIe et IVe siècles, qu'on rangerait le plus naturellement au point de vue littéraire l'auteur élégant et peu original de l'*Octavius*. On peut préciser davantage. Les archaïsmes qui subsistent encore dans son style, engageraient à le placer dans la première partie de la nouvelle période. De plus, il semble

Digitized by Google

appartenir à la même école que Cyprien considéré dans sa première manière, si l'on en juge par la mignardise de l'introduction du *discours à Donat*, en y joignant les réminiscences d'auteurs classiques contenues dans ce traité. Enfin, comme on trouva plus tard trop obscures les œuvres de Tertullien, Minucius n'a pas pas dû vivre bien loin du temps où toutes récentes encore elles passionnaient les fidèles et où un Novatien et un Cyprien se formaient en lisant avec ardeur les œuvres du maître. Nous nous trouvons ainsi dirigés vers le second quart du IIIe siècle. Cherchons à serrer la réalité de plus près encore et à enfermer la composition de l'*Octavius* entre deux dates. A cause de la grande familiarité dont il témoigne, non seulement avec l'*Apologétique*, mais avec l'ensemble des œuvres de Tertullien, il n'a pu paraître au plus tôt que dans les dernières années de la vieillesse de cet écrivain, et plus probablement encore après sa mort. On la place en général vers 240. D'un autre côté, si dans ses deux premiers traités de très peu postérieurs à sa conversion, Cyprien a été l'imitateur de Minucius, comme le veut l'opinion commune, qui me paraît encore ici la plus raisonnable, l'*Octavius* n'a guère pu être composé après l'an 246, date généralement acceptée de la conversion de Cyprien, c'est-à-dire après les deux premières années du règne de Philippe l'Arabe. C'est donc entre les années 230 et 246, qu'il conviendrait de le situer[1]. Voyons si les rapports avec l'histoire de l'empire, interrogée à part, nous donneront des résultats analogues.

Tertullien vit dans un temps encore glorieux et prospère. Il signale à deux reprises la situation florissante de l'empire, fait des vœux pour sa durée et parle des empereurs avec honneur[2]. Minucius traite l'empire non seulement avec indifférence, mais avec dédain et même avec une sorte de haine. S'il fait allusion aux empereurs, c'est en les persiflant à propos de leurs apothéoses

1) Mon collègue M. Ménégoz a attiré mon attention sur la date de la mort de Tertullien à prendre comme point de départ. Mais cette date étant incertaine et l'*Octavius* ayant pu à la rigueur être composé pendant la vieillesse de Tertullien, j'ai mieux aimé prendre 230 que 240. Quant au *terminus ad quem*, je ne puis penser avec M. Schultze que l'*Octavius* ait été composé sous Dioclétien, et je renvoie à la critique de son article par M. Mœller.

2) V. pour l'empire, *de anima* 30, *de Pallio* 1 ; pour les empereurs, *Apol.* 31-34.

Digitized by Google

ou pour flétrir leur corruption ou pour signaler leurs dangers avec une satisfaction méprisante. On a pu dire de lui qu'il n'est plus Romain [1]. Comme son intention n'était pas de choquer gratuitement ses lecteurs, nous devons supposer qu'il s'adressait à eux dans un temps où le patriotisme s'était généralement affaibli, c'est-à-dire au plus tôt après le règne de Septime Sévère lorsque (sans parler du syncrétisme des civilisations et des cultes nettement signalé par notre auteur [2]), le désordre et la ruine succédant peu à peu à la sécurité et à la richesse, détachaient le monde de l'empire et des empereurs. Certains traits de l'*Octavius* sembleraient nous reporter au commencement de cette période, c'est-à-dire au règne de Caracalla. Les railleries sur l'apothéose des vieux empereurs font penser au souvenir qu'avait laissé la magnifique cérémonie de l'apothéose de Septime Sévère : la mention des tragédies que suit d'ordinaire le partage de l'empire rappelle le fratricide de Caracalla, les doutes sur la vertu des Vestales ainsi que l'allusion au supplice de quelques-unes d'entre elles ramènent à celles que le même Caracalla fit enterrer vives [3]. On sait enfin que le défenseur du paganisme dans le dialogue est Cécilius Natalis de Cirta et qu'on conserve à Constantine, l'ancienne Cirta, les inscriptions de monuments élevés en l'honneur de Caracalla par un Cécilius Natalis, triumvir de cette ville [4]. Quoique l'identité de ce Cécilius Natalis avec son concitoyen et son homonyme ne s'impose pas, cette singulière coïncidence ne nous en ramène pas moins encore au règne du fils de Septime Sévère. Cependant l'indifférence vis-à-vis de l'empire et le mépris des Césars ne s'étaient pas encore alors développés d'une manière assez générale pour pouvoir paraître sans inconvénient dans un écrit destiné à des lecteurs païens qu'on voulait gagner et non indisposer. Le traité se place mieux

1) V. l'*Oct.* 25 sur les origines de l'empire et les causes de sa grandeur, 21 sur les apothéoses (cf. *ad. nat.* I, 17); 37 sur les empereurs. C'est M. Duruy, *Hist. rom.*, VI, p. 176 de la 1re éd. qui dit que Minucius n'est plus Romain.

2) *Oct.*, 20, « antequam gentes ritus suos moresque miscerent. »

3) V. Hérodien pour l'apothéose de Sévère et le supplice des Vestales. Remarquer aussi que le trait de l'*Octavius* contre les Vestales (25) ne se trouve pas dans le passage analogue de l'*Apol.* (15) sur l'impureté dans les temples. D'après Hérodien, les Vestales étaient innocentes, mais Minucius n'y regarde pas de si près.

4) *Corpus inscr. lat.*, VIII, nos 6996, 7094-8.

Digitized by Google

à ce point de vue, après les infamies d'Elagabal et les morts tragiques de neuf empereurs en vingt ans. L'impression qu'on en retire est celle qui règne d'un bout à l'autre du *discours à Donat* où Cyprien, par exemple, a développé en les imitant, les quelques mots de Minucius sur la misérable condition des Césars [1]. D'ailleurs, et pour ne prendre avantage ni du fait que Cécilius Natalis, si c'est réellement de lui qu'il s'agit dans les inscriptions, était alors païen d'après leur témoignage et que le dialogue a été écrit après sa conversion [2], ni du fait que ce même dialogue aurait eu lieu d'après l'auteur assez longtemps avant le moment où il le raconte, les souvenirs du règne de Caracalla étaient encore assez vivants, une vingtaine d'années après la fin de son règne, pour qu'on pût y faire allusion sans courir le risque de n'être pas compris. L'histoire politique ne s'oppose donc pas aux résultats que nous a donnés l'histoire littéraire et tend plutôt à les confirmer.

Si on se tourne en dernier lieu du côté de l'Église, on sent qu'au temps où écrit Minucius, elle se trouve dans une période de tranquilité. Les derniers critiques s'accordent avec raison sur ce point. Minucius, à la différence de Tertullien, ne réclame pas contre la persécution. Il veut convertir et la grâce maniérée de son introduction aurait quelque chose d'atroce s'il s'était amusé à décrire le jeu des ricochets pendant qu'on torturait ses frères. Seulement les partisans de son antériorité placent cet intervalle de tranquillité entre la persécution de Marc Aurèle et celle de Septime Sévère tandis que nous devons la placer après celle de Sévère ou celle de Maximin.

Il est cependant question de martyrs dans l'*Octavius*. Mais la paix de l'Église n'était jamais tout à fait complète. Il suffisait d'un soulèvement populaire contre les chrétiens de quelque ville pour obliger les juges à remonter sur leur tribunal et pour renouveler une persécution locale. D'ailleurs plus d'un chrétien cherchait de lui-même le martyre, surtout depuis que tant de privilèges s'étaient successivement attachés à cette condition. On a voulu voir dans l'*Octavius* des souvenirs de la persécution de Lyon sous Marc Aurèle. Mais quelle différence entre les martyrs de Lyon

1) *Ad Donatum*, 13.

2) Ce qui a rapport à Cécilius est en somme trop conjectural pour pouvoir servir utilement à la discussion.

Digitized by Google

et ceux que notre auteur met en scène ! D'un côté le silence devant les juges ou rarement un mot sévère, de l'autre une attitude hautaine et provocante, les bourreaux raillés, l'insulte jetée au juge qui prononce la sentence[1]. Ce ne sont pas là les mœurs du IIe siècle, mais celles d'un temps où le martyr, grand dignitaire de l'Église, était devenu le personnage souvent peu supportable que l'évêque avait peine à maintenir sous son autorité lorsque, après avoir échappé aux tortures, il reprenait sa place parmi ses frères. Nous voici enrore ramenés au IIIe siècle[2].

Cependant, dira-t-on, et l'on pensera avoir énoncé l'objection la plus forte, celle qui a été mise en avant par les premiers adversaires de la priorité de Tertullien, celle derrière laquelle on paraît vouloir se replier quand le terrain de la comparaison littéraire devient trop peu sûr, cependant tout ce qui précède n'est-il pas détruit par le fait indéniable que Minucius a écrit pour réfuter un discours dirigé contre les chrétiens par Fronton, précepteur de Marc Aurèle? J'ai toujours cherché en vain, je l'avoue, quelle pouvait être la force de cet argument. Je veux que Fronton, dont il n'est question dans l'*Octavius* qu'au sujet des prétendues débauches après les agapes, ait écrit tout un discours contre les chrétiens. Je veux, ce qui est beaucoup accorder, que Minucius ait visé ce discours d'un bout à l'autre de son traité. Que tirera-t-on de là? En quoi est-il nécessaire que la réfutation ait eu lieu peu d'années après le discours lui-même? Je pourrais faire remarquer qu'avant l'invention de l'imprimerie les écrits se répandaient beaucoup plus lentement que de notre temps et pouvaient sans inconvénient être l'objet d'une réfutation beaucoup plus tardive. Je me contenterai de répondre que d'après le raisonnement de nos adversaires, Josèphe, puisqu'il a réfuté le calomniateur des juifs, Apion, aurait dû être plus ou moins son contemporain, tandis que les écrits de l'un et de l'autre sont séparés par plus d'un demi-siècle. De même, et pour

1) *Oct.*, 37 : « Cum strepitum mortis et hororem carnificis *iridem inculcat* cum libertatem suam adversus reges et principes erigit... Cum triumphator et victor, ipsi qui adversum se sententiam dixit insultat !

2) Il ne serait pas impossible que ces confesseurs, qui revendiquent si fièrement leur liberté vis-à-vis des empereurs eussent été des familiers de la maison d'Alexandre Sévère (cf. Eus., *H. E.*, VI, 28), traînés devant le tribunal de Maximin et répondant à ce barbare avec le mépris que tout le monde manifesta bientôt pour lui.

Digitized by Google

rentrer dans la controverse chrétienne, Origène aurait dû, puisqu'il réfuta Celse, être aussi plus ou moins son contemporain, et avoir vécu sous les Antonins, tandis qu'il est aussi séparé de lui par plus d'un demi-siècle. L'analogie est donc favorable à l'existence d'un notable intervalle entre l'attaque de Fronton et la réfutation de Minucius. Cela s'explique. Pendant la première moitié du IIIe siècle, dans cette période de civilisation syncrétiste et de paix de l'Église où l'on arrivait de toutes parts au christianisme, il était à propos d'achever la réfutation des préjugés que les gens cultivés pouvaient conserver à son égard. C'est alors qu'Origène réfuta l'ouvrage de Celse. Il le fit peu de temps avant Décius, sous Philippe l'Arabe. Ainsi l'analogie entre la réfutation de Celse par Origène et celle de Fronton par Minucius, si on la pousse jusqu'au bout, nous ramène une fois encore pour la composition de notre traité vers le règne de Philippe.

L'analogie avec les livres de Josèphe contre Apion et le secours de ceux d'Origène contre Celse, en expliquant bien des caractères de l'*Octavius*, permettent en particulier de résoudre la seule difficulté historique qui nous paraisse vraiment sérieuse. Comment, pourrait-on se demander, Minucius aurait-il pris la peine de réfuter les bruits sur les débauches et sur le repas sanguinaire des chrétiens, s'il avait écrit vers le milieu du IIIe siècle? L'absurdité de ces calomnies n'était-elle pas alors reconnue, surtout des lettrés auxquels ils s'adresse? Car il n'en est pour ainsi dire plus question après les apologètes du IIe siècle. Je répondrai d'abord que l'une au moins de ces calomnies ayant été consignée dans le discours de Fronton, se perpétuait par cela même sous les yeux des lettrés à cause de la faveur dont jouissaient les œuvres de cet orateur. Quoique les fables analogues contre les Juifs eussent dû paraître usées du temps de Josèphe par trois siècles au moins d'existence, ce dernier les expose et les réfute, parce que les Grecs les avaient fixées par l'écriture et que la méchanceté d'un rhéteur pouvait à l'improviste leur rendre un moment de vogue. Il y a plus. Nous savons par les livres d'Origène contre Celse que les calomnies contre les chrétiens étaient encore en crédit sous le règne de Philippe, et que des païens, à cause de la foi qu'ils y ajoutaient, ne voulaient pas prendre connaissance de la véritable doctrine chrétienne[1]. Origène écrit pour les chrétiens d'Orient. A

1) *Contra Celsum*, VI, 27.

Digitized by Google

plus forte raison ces préjugés devaient-ils persister en Occident. Minucius a donc pu reprendre avec utilité sur ce point l'éloquente déclamation de l'*Apologétique*, vers le milieu du IIIe siècle.

C'est vers ce temps que l'histoire de la littérature latine, celle de l'empire et celle de l'Église nous engagent, chacune de son côté, si je ne me trompe, à placer la composition de l'*Octavius*. Elles s'accorderaient assez à le situer entre la fin de la persécution de Maximin et les premières années du règne de Philippe l'Arabe, c'est-à-dire entre 238 et 246. Leurs résultats s'ajoutent donc à ceux de la comparaison littéraire pour confirmer l'antériorité de l'*Apologétique*.

L. MASSEBIEAU.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

L'Irréligion de l'avenir. *Étude de sociologie*, par M. Guyau. Paris. Félix Alcan, 1887 ; un vol. gr. in-8 de xxviii et 479 p.

Il y a peut-être quelque ironie à discuter un livre sur l'*Irréligion de l'avenir* dans une revue consacrée à l'histoire des religions. L'avenir n'est pas du ressort de l'histoire et l'irréligion est la négation même de l'objet de nos études. Mais l'avenir tient au passé et l'irréligion ne peut s'établir que sur les ruines des religions, en sorte que, pour étayer l'irréligion de l'avenir, il faut bien commencer par faire de l'histoire religieuse. M. Guyau ne s'en fait point faute et, à ce titre, il a raison de nous inviter à présenter son ouvrage à nos lecteurs.

L'auteur n'est sans doute plus un inconnu pour eux. Par ses travaux sur la philosophie morale et sur l'esthétique[1], il s'est placé au premier rang de la nouvelle génération de philosophes français. Le volume qui nous occupe n'est inférieur à ses prédécesseurs ni par la force de la pensée, ni par la droiture du caractère, ni par la valeur littéraire, quoique le sujet fût particulièrement délicat et complexe. Il y a un réel plaisir, même pour ceux qui ne sont pas d'accord avec l'auteur, à lire ces pages toutes remplies de connaissances variées et d'observations fines, à suivre les raisonnements d'une pensée solide et forte, sans être obligé de subir le charabia professionnel que bon nombre de philosophes, oublieux des vraies traditions de la science française, nous imposent aujourd'hui, comme s'ils craignaient d'être clairs. La note poétique qui éclate, joyeuse ou tendre, en mainte page de ce livre, ne nuit en aucune façon à la puissance de la démonstration ; elle nous révèle qu'il y a dans l'auteur, à côté du dialecticien, un poète, un homme accessible aux émotions du cœur, c'est-à-dire un homme capable de comprendre les religions. L'absence de tout fana-

1) Dans la « Bibliothèque de philosophie contemporaine » : *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.* — *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine.* — *La Morale anglaise contemporaine.* Dans la « Bibliothèque des grands philosophes » : *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines.*

Digitized by Google

tisme dans un sujet où le philosophe lui-même évite bien rarement les partis pris, e désir sincère de reconnaître la valeur de toutes les croyances et de tous les cultes qui ont été les compagnons de route de l'humanité jusqu'à présent, ne contribuent pas moins à rendre ce livre attrayant. Il fait beaucoup réfléchir ceux-là mêmes qu'il ne convainc point, mais il ne saurait blesser que les esprits étroits qui n'admettent pas que l'on professe des opinions différentes des leurs.

La thèse essentielle de M. Guyau nous est donnée dans son Introduction, où il nous fait connaître sa définition de la religion. A ses yeux, l'unité de toutes les conceptions religieuses, c'est l'idée d'un *lien de société* entre l'homme et des puissances supérieures ; or ce lien de société a été conçu par l'homme par analogie avec les relations qui existent dans les sociétés humaines : « Si donc nous étions obligé, écrit-il p. III, d'enfermer la théorie de ce livre dans une définition nécessairement étroite, nous dirions que la religion est une *explication physique, métaphysique et morale* de toutes choses par analogie avec la société humaine, sous une forme imaginative et symbolique. Elle est, en deux mots, une *explication sociologique universelle, à forme mythique.* »

M. Guyau a fort à cœur de distinguer la religion de la métaphysique et de la morale, par sollicitude pour son irréligion de l'avenir qui, autrement, risquerait de garder un caractère notoirement religieux. Il reconnaît en toute religion positive et historique trois éléments distinctifs essentiels : 1° un essai d'explication mythique et non scientifique des phénomènes naturels ou des faits historiques ; 2° un système de dogmes, c'est-à-dire d'idées symboliques, de croyances imaginaires, imposées à la foi comme des vérités absolues, alors même qu'elles ne sont susceptibles d'aucune démonstration scientifique ou d'aucune justification philosophique ; 3° un culte et un système de rites, c'est-à-dire de pratiques plus ou moins immuables, regardées comme ayant une efficacité merveilleuse sur la marche des choses, une vertu propitiatrice (p. XIII). Or, ces éléments qui distinguent la religion de la métaphysique et de la morale sont, à ses yeux, essentiellement caducs et transitoires. Ils sont destinés à disparaître. Il ne convient donc pas de parler d'une *religion* de l'avenir, pas plus que d'une alchimie ou d'une astrologie de l'avenir. L'avenir sera irréligieux, mais non pas au sens vulgaire de ce terme. Il ne sera pas *anti-religieux*, mais *a-religieux*, c'est-à-dire dépourvu des éléments qui ont constitué les religions positives. « L'irréligion de l'avenir pourra garder du sentiment religieux ce qu'il y avait en lui de plus pur; d'une part, l'admiration du Cosmos et des puissances infinies qui y sont déployées; d'autre part, la recherche d'un idéal non seulement individuel, mais social et même cosmique, qui dépasse la réalité actuelle » (p. XIV).

Ces quelques explications suffisent à faire comprendre le point de vue de l'auteur. Le livre tout entier n'est que l'illustration de ces thèses. La première partie nous montre la genèse des religions dans les sociétés primitives, sous forme de physique, de métaphysique et de morale religieuses. La seconde partie

Digitized by Google

nous fait assister à la dissolution des religions dans les sociétés actuelles et à l'examen des conséquences que cette dissolution pourrait entraîner. Dans la troisième partie, enfin, M. Guyau esquisse cette irréligion de l'avenir dans laquelle sera conservé ce que le sentiment religieux avait de plus pur.

Nous laisserons ces deux dernières parties entièrement de côté, non pas qu'elles ne provoquent de très nombreuses objections, mais parce qu'elles sont d'un ordre essentiellement dogmatique (ou plutôt antidogmatique). Nos observations ne porteront que sur la thèse générale de l'auteur et sur celles de ses idées qui se rapportent à l'histoire des religions.

Le premier défaut du livre de M. Guyau, c'est son titre. C'est ce qu'il y a de moins clair dans tout l'ouvrage. L'auteur a voulu éviter tout ce qui pourrait donner à sa pensée l'apparence d'un compromis avec les religions positives. Par un scrupule éminemment respectable, il ne veut pas avoir l'air de conserver même une partie de ce qu'il renverse; il répugne à l'idée de présenter sa philosophie comme la transformation d'une religion existante de façon à bénéficier de l'attachement que cette religion suscite encore chez un grand nombre d'hommes. Il ne veut prendre personne en traître et il a raison. Mais l'exagération de cette répugnance ne le fait-elle pas verser dans une confusion opposée et néanmoins analogue ? L' « irréligion de l'avenir », c'est la suppression de toute religion dans l'avenir et nullement l'élaboration d'une philosophie dans laquelle les éléments les plus purs du sentiment religieux qui a inspiré les religions seront conservés. Si M. Guyau tenait si fort à ce que l'on ne prît point ses hypothèses pour une religion nouvelle ou pour une transformation du christianisme, ce qu'il n'avait guère à craindre, pourquoi n'a-t-il pas intitulé son livre : « La philosophie religieuse de l'avenir ? » Il y a là plus qu'une question de mots ; il s'agit de l'impression que laisse la devise de l'ouvrage entier. Cette impression est inexacte à cause de l'inexactitude du titre.

Mais l'inexactitude du titre tient à des causes plus profondes. C'est dans la conception même de la religion et des religions que me paraît résider la confusion de laquelle dérive le titre inexact. Nous avons reproduit la définition de la religion telle que la conçoit M. Guyau et nous avons cité les éléments distinctifs et essentiels qu'il reconnaît dans toute religion positive. Il y a trois termes distincts dans cette définition : 1° la religion est une explication des choses ; 2° cette explication repose sur l'analogie des rapports de l'homme avec l'univers et des rapports des hommes entre eux ; 3° elle a une forme imaginaire et symbolique. Je ne discute pas en ce moment l'exactitude du second terme, qui me paraît n'être qu'une conséquence d'un élément plus important de la religion dont l'auteur ne s'occupe pas, savoir l'attribution aux choses extérieures à l'homme d'un état de conscience analogue à celui que l'homme constate par expérience en lui-même, de telle sorte que l'explication des choses est fournie par la religion, bien moins par analogie avec ce qui se passe dans les sociétés humaines que par analogie avec ce qui se passe en lui-même. Les puissances

Digitized by Google

extérieures à lui étant conçues d'après le type dont l'homme a conscience en lui-même, il en résulte naturellement qu'il concevra ses rapports avec ces puissances par analogie avec les rapports qu'il entretient avec les hommes constitués comme lui. C'est là une nécessité résultant de la constitution même de l'esprit humain et qui s'impose au philosophe le plus spéculatif comme au sauvage naissant à la vie religieuse. Nous ne pouvons saisir aucune puissance extérieure à nous, sinon par analogie avec celle dont nous avons conscience en nous-mêmes. Les notions les plus abstraites comme celle de force et celle d'être ne peuvent être conçues par nous que par analogie avec la volonté ou l'être dont nous avons la conscience immédiate en nous.

Mais c'est surtout le troisième terme de la définition qui me paraît sujet à caution : « la religion est une explication des choses sous forme imaginative et symbolique ». Oui, sans doute, pour celui qui a rejeté cette religion, mais nullement pour celui qui la professe. Dans toute religion, dit M. Guyau, il y a un essai d'explication mythique *et non scientifique* des phénomènes naturels et un système de dogmes, c'est-à-dire d'idées symboliques, *de croyances imaginatives*. Mais ce que M. Guyau appelle « explication non scientifique », « croyance imaginative », c'est pour l'adepte convaincu de chaque religion la seule explication vraiment scientifique, la seule croyance qui ne soit point imaginaire. Pour ce dernier ce sont les idées de M. Guyau qui ne sont point scientifiques et purement imaginaires. Le jour où il n'aura plus cette conviction, il cessera de croire à sa religion.

Il est évident que pour nous qui jugeons les religions des non-civilisés, par exemple, du haut d'une civilisation toute différente de la leur, les mythes et les croyances auxquels ils adhérent ne sont ni scientifiques ni vrais. Mais c'est parce que nous avons un développement supérieur au leur. L'histoire entière des religions n'est que l'histoire des transformations qu'ont subies les explications de l'univers et des rapports de l'homme avec l'univers, à mesure que la réflexion et l'expérience ont appris aux hommes l'insuffisance de leurs croyances antérieures. Chaque nouvelle religion, chaque forme nouvelle d'une religion existante a été à l'origine une explication jugée scientifique et suffisante des rapports de l'homme avec l'univers, substituée à l'explication de la religion antérieure jugée insuffisante. M. Guyau lui-même s'exprime dans ce sens quand il écrit (p. 51-52) : « Assister à la naissance des religions, c'est voir comment une conception scientifique erronée peut entrer dans l'esprit humain, se souder à d'autres erreurs ou à des vérités incomplètes, faire corps avec elles, puis se subordonner peu à peu tout le reste. Les premières religions furent des superstitions systématisées et organisées. Nous ajouterons que, pour nous, la superstition consiste dans une induction scientifique mal menée, dans un effort infructueux de la raison ; nous ne voudrions pas qu'on entendît par là la simple fantaisie de l'imagination et qu'on crût que, selon nous, les religions ont leur principe dans une sorte de jeu de l'esprit..... A vrai dire, ce que les peuples

Digitized by Google

primitifs ont cherché en imaginant les diverses religions, c'était déjà une explication, et l'explication la moins étonnante, la plus conforme à leur intelligence encore grossière, la plus rationnelle *pour eux* » (voyez aussi p. 331).

Il en résulte que toute religion a commencé par ne pas cadrer avec la définition que M. Guyau donne de la religion, et j'ajoute qu'aucune religion ne répond à cette définition pour ses adeptes. A dater du jour où elle leur paraît condamnée par la science et réduite à l'état de croyance imaginative, ils cessent d'y croire. Elle pourra se maintenir extérieurement encore plus ou moins longtemps, grâce à la puissance de ses institutions, par suite du pouvoir de l'habitude, par la force d'inertie, mais elle est dès lors virtuellement condamnée à faire place, dans l'esprit de ses anciens adeptes émancipés, à une autre religion ou à se transformer elle-même de façon à se mettre en harmonie avec leur nouvel état d'esprit. Il n'y a donc, pour tout homme, que les religions dépassées, cristallisées, c'est-à-dire en réalité mortes pour lui, qui aient le caractère non scientifique et imaginatif dont M. Guyau fait un élément essentiel de toute religion. Dès lors nous comprenons pourquoi l'état religieux de l'avenir ne peut être que l'irréligion, c'est-à-dire l'absence de ce que M. Guyau appelle religion.

Il est probable que l'auteur se serait mieux rendu compte de l'insuffisance de cette conception s'il nous avait donné une analyse psychologique approfondie du sentiment religieux. Il en parle à mainte reprise et plus d'une fois il en signale quelque caractère saillant, mais il n'en a pas abordé l'étude directe. J'estime que cette étude lui aurait fourni une meilleure distinction de la philosophie et de la religion. Toute religion est une philosophie élémentaire, populaire chez la grande masse, parfois singulièrement raisonnée, dialectique, et, relativement à la civilisation ambiante, scientifique chez ses adeptes les plus distingués; mais c'est une philosophie envisagée au point de vue particulier de la destinée de l'homme dans l'univers et surtout c'est une philosophie à laquelle l'homme adhère par le sentiment (crainte ou amour) et non pas seulement par l'intelligence. De là la plus grande durée des religions; de là l'empire qu'elles prennent sur les âmes; de là leur persistance même quand les convictions philosophiques dont elles sont issues ont cessé d'être admises dans la société où ces religions sont encore professées; de là leur aptitude à devenir symboliques, c'est-à-dire à introduire des enseignements nouveaux dans les formes anciennes. Le cœur humain, en effet, ne se résigne pas facilement à reconnaître qu'il a confié ses intérêts suprêmes à des chimères et que l'objet de son amour n'était que vanité. En conservant la forme tout en changeant le fond, il lui semble que sa religion n'a pas changé; il la comprend mieux, voilà tout.

L'histoire des religions, à notre avis, montre ce qu'il y a de superficiel dans l'opinion accréditée chez beaucoup de nos contemporains, surtout en pays catholique, au sujet des tentatives actuelles de réforme religieuse dont le but est d'attacher le sentiment religieux aux principales doctrines de la science et de la philosophie modernes. « Ce n'est plus là de la religion, s'écrie-t-on; c'est

Digitized by Google

extérieures à lui étant conçues d'après le type dont l'homme a conscience en lui-même, il en résulte naturellement qu'il concevra ses rapports avec ces puissances par analogie avec les rapports qu'il entretient avec les hommes constitués comme lui. C'est là une nécessité résultant de la constitution même de l'esprit humain et qui s'impose au philosophe le plus spéculatif comme au sauvage naissant à la vie religieuse. Nous ne pouvons saisir aucune puissance extérieure à nous, sinon par analogie avec celle dont nous avons conscience en nous-mêmes. Les notions les plus abstraites comme celle de force et celle d'être ne peuvent être conçues par nous que par analogie avec la volonté ou l'être dont nous avons la conscience immédiate en nous.

Mais c'est surtout le troisième terme de la définition qui me paraît sujet à caution : « la religion est une explication des choses sous forme imaginative et symbolique ». Oui, sans doute, pour celui qui a rejeté cette religion, mais nullement pour celui qui la professe. Dans toute religion, dit M. Guyau, il y a un essai d'explication mythique *et non scientifique* des phénomènes naturels et un système de dogmes, c'est-à-dire d'idées symboliques, *de croyances imaginatives*. Mais ce que M. Guyau appelle « explication non scientifique », « croyance imaginative », c'est pour l'adepte convaincu de chaque religion la seule explication vraiment scientifique, la seule croyance qui ne soit point imaginaire. Pour ce dernier ce sont les idées de M. Guyau qui ne sont point scientifiques et purement imaginaires. Le jour où il n'aura plus cette conviction, il cessera de croire à sa religion.

Il est évident que pour nous qui jugeons les religions des non-civilisés, par exemple, du haut d'une civilisation toute différente de la leur, les mythes et les croyances auxquels ils adhèrent ne sont ni scientifiques ni vrais. Mais c'est parce que nous avons un développement supérieur au leur. L'histoire entière des religions n'est que l'histoire des transformations qu'ont subies les explications de l'univers et des rapports de l'homme avec l'univers, à mesure que la réflexion et l'expérience ont appris aux hommes l'insuffisance de leurs croyances antérieures. Chaque nouvelle religion, chaque forme nouvelle d'une religion existante a été à l'origine une explication jugée scientifique et suffisante des rapports de l'homme avec l'univers, substituée à l'explication de la religion antérieure jugée insuffisante. M. Guyau lui-même s'exprime dans ce sens quand il écrit (p. 51-52) : « Assister à la naissance des religions, c'est voir comment une conception scientifique erronée peut entrer dans l'esprit humain, se souder à d'autres erreurs ou à des vérités incomplètes, faire corps avec elles, puis se subordonner peu à peu tout le reste. Les premières religions furent des superstitions systématisées et organisées. Nous ajouterons que, pour nous, la superstition consiste dans une induction scientifique mal menée, dans un effort infructueux de la raison ; nous ne voudrions pas qu'on entendît par là la simple fantaisie de l'imagination et qu'on crût que, selon nous, les religions ont leur principe dans une sorte de jeu de l'esprit..... A vrai dire, ce que les peuples

Digitized by Google

primitifs ont cherché en imaginant les diverses religions, c'était déjà une explication, et l'explication la moins étonnante, la plus conforme à leur intelligence encore grossière, la plus rationnelle *pour eux* » (voyez aussi p. 331).

Il en résulte que toute religion a commencé par ne pas cadrer avec la définition que M. Guyau donne de la religion, et j'ajoute qu'aucune religion ne répond à cette définition pour ses adeptes. A dater du jour où elle leur paraît condamnée par la science et réduite à l'état de croyance imaginative, ils cessent d'y croire. Elle pourra se maintenir extérieurement encore plus ou moins longtemps, grâce à la puissance de ses institutions, par suite du pouvoir de l'habitude, par la force d'inertie, mais elle est dès lors virtuellement condamnée à faire place, dans l'esprit de ses anciens adeptes émancipés, à une autre religion ou à se transformer elle-même de façon à se mettre en harmonie avec leur nouvel état d'esprit. Il n'y a donc, pour tout homme, que les religions dépassées, cristallisées, c'est-à-dire en réalité mortes pour lui, qui aient le caractère non scientifique et imaginatif dont M. Guyau fait un élément essentiel de toute religion. Dès lors nous comprenons pourquoi l'état religieux de l'avenir ne peut être que l'irréligion, c'est-à-dire l'absence de ce que M. Guyau appelle religion.

Il est probable que l'auteur se serait mieux rendu compte de l'insuffisance de cette conception s'il nous avait donné une analyse psychologique approfondie du sentiment religieux. Il en parle à mainte reprise et plus d'une fois il en signale quelque caractère saillant, mais il n'en a pas abordé l'étude directe. J'estime que cette étude lui aurait fourni une meilleure distinction de la philosophie et de la religion. Toute religion est une philosophie élémentaire, populaire chez la grande masse, parfois singulièrement raisonnée, dialectique, et, relativement à la civilisation ambiante, scientifique chez ses adeptes les plus distingués; mais c'est une philosophie envisagée au point de vue particulier de la destinée de l'homme dans l'univers et surtout c'est une philosophie à laquelle l'homme adhère par le sentiment (crainte ou amour) et non pas seulement par l'intelligence. De là la plus grande durée des religions; de là l'empire qu'elles prennent sur les âmes; de là leur persistance même quand les convictions philosophiques dont elles sont issues ont cessé d'être admises dans la société où ces religions sont encore professées; de là leur aptitude à devenir symboliques, c'est-à-dire à introduire des enseignements nouveaux dans les formes anciennes. Le cœur humain, en effet, ne se résigne pas facilement à reconnaître qu'il a confié ses intérêts suprêmes à des chimères et que l'objet de son amour n'était que vanité. En conservant la forme tout en changeant le fond, il lui semble que sa religion n'a pas changé; il la comprend mieux, voilà tout.

L'histoire des religions, à notre avis, montre ce qu'il y a de superficiel dans l'opinion accréditée chez beaucoup de nos contemporains, surtout en pays catholique, au sujet des tentatives actuelles de réforme religieuse dont le but est d'attacher le sentiment religieux aux principales doctrines de la science et de la philosophie modernes. « Ce n'est plus là de la religion, s'écrie-t-on; c'est

Digitized by Google

de la philosophie. » C'est de la philosophie qui devient religion, faudrait-il dire. Il n'y a guère de religion dont la même chose n'aurait pu être dite à ses débuts.

Le désaccord existant sur ce point entre M. Guyau et nous, ne nous empêche pas de reconnaître qu'il a beaucoup étudié l'histoire des religions et qu'il en saisit à la fois l'intérêt historique et la valeur pédagogique. La première partie de son livre, sur la genèse des religions, renferme une quantité d'observations fort justes. La critique des idées de M. Herbert Spencer, en particulier, est menée avec beaucoup de talent. L'auteur est, au fond, d'accord avec ceux de nos collaborateurs qui ont traité ces questions (MM. Tiele, Albert Réville, Goblet d'Alviella, etc.). Il admet le naturisme et l'animisme comme les deux phases primitives du développement religieux de l'humanité ; mais il est regrettable qu'il continue à se servir du terme de fétichisme pour désigner indistinctement des états religieux qui sont cependant nettement distincts. Nous ne voyons pas quelle raison il a eue d'agir ainsi.

Il est encore d'autres points de détail où nous chicanerions volontiers M. Guyau, par exemple, quand il fait remonter aux premiers temps du christianisme la croyance aux reliques (p. 58, n. 1), quand, après avoir affirmé (p. 60) que la distinction rigoureuse entre le naturel et le surnaturel est moderne, il déclare (p. 62) que la religion ne peut se passer de surnaturel, quand il écrit (p. 70) que le sentiment de la dépendance à l'égard d'une providence fait perdre à l'homme son indépendance, comme si les huguenots n'avaient pas été les plus indépendants des hommes, en vertu même de leur foi à la providence prédestinante, etc.

Mais il nous paraît plus intéressant de signaler l'opinion de M. Guyau sur le rôle et l'importance de l'histoire des religions dans l'éducation moderne, que de continuer une pareille énumération de critiques de détail. Le chapitre qu'il a consacré à l'éducation donnée par l'État est pour nous l'un des plus instructifs. M. Guyau a de grandes ambitions pour le maître d'école et, justement pour cette raison, il voudrait développer son éducation de manière à en faire non seulement un répétiteur de grammaire ou d'arithmétique, mais un véritable éducateur du peuple. « Il serait facile, dit-il, de perfectionner un peu son éducation théorique, de lui faire prendre de plus haut les sciences qu'il regarde trop par leur petit côté ; de lui donner des ouvertures sur l'ensemble des choses, de lui enlever l'adoration exclusive du petit fait isolé, de la vétille historique ou grammaticale. Un peu de philosophie en ferait un meilleur historien et un géographe moins ennuyeux. On pourrait l'initier aux grandes hypothèses cosmologiques, lui donner aussi des notions suffisantes sur la psychologie, principalement sur la psychologie de l'enfant. Enfin, un peu d'histoire des religions le familiariserait avec les principales spéculations philosophiques que l'homme a tentées pour représenter l'au-delà de la science ; il n'en deviendrait que plus tolérant à l'égard de toutes les croyances religieuses (p. 232). »

Digitized by Google

M. Guyau n'est pas d'avis qu'il faille introduire dans l'enseignement primaire, ni même dans l'enseignement secondaire, des notions d'histoire de religions; ce sont les maîtres dont il faut élargir l'esprit. Nous avons, nous même, soutenu exactement la même thèse dans cette revue. « Au fond, dit à bon droit M. Guyau, même pour un enfant français, Mahomet ou Bouddha sont plus importants à connaître que Frédégonde; quoiqu'ils n'aient jamais vécu sur le sol français ou gaulois, ils agissent infiniment plus sur nous et nous sommes beaucoup plus solidaires d'eux que de Chilpéric ou de Lothaire (p. 235). »

Mais l'enseignement spécial de l'histoire des religions par les maîtres officiels est impraticable. Il ne peut se faire que dans le cours même de l'histoire générale. Encore faut-il que les maîtres soient capables de le donner.

Aussi approuvons-nous entièrement M. Guyau quand il dit (p. 236) que la vraie place de l'histoire des religions est dans l'enseignement supérieur. « De même qu'un enseignement complet de la philosophie comprend les principes de la philosophie du droit et de la philosophie de l'histoire, il devra comprendre un jour aussi les principes de la philosophie des religions. Après tout, Bouddha et Jésus ont, même au pur point de vue philosophique, une importance beaucoup plus grande qu'Anaximandre ou Thalès. » M. Guyau réfute fort bien l'objection de M. Laboulaye que, pour enseigner l'histoire des religions, il faudrait posséder toutes les sciences historiques et philologiques. Combien y a-t-il d'enseignements où le professeur est soumis à la même nécessité de se servir des matériaux qui lui sont fournis par d'autres ! Il ne faudrait pas que la superstition de la spécialisation nous fît tomber dans le même défaut dont souffre notre industrie. A force d'avoir des ouvriers qui ne savent faire qu'une partie de la montre, il n'y a plus de bons horlogers. Dans la science comme dans l'industrie, il faut, à côté des travailleurs qui se cantonnent dans une spécialité déterminée, des metteurs en œuvre, des ajusteurs, des condenseurs; autrement l'ouvrage même des travailleurs en spécialités ne sert plus de rien. Il faut même plus; il faut des vulgarisateurs, comme l'industriel a besoin de marchands qui écoulent ses produits. L'enseignement à tous ses degrés, excepté dans quelques laboratoires d'expériences scientifiques, n'est autre chose que de la vulgarisation. Les bons vulgarisateurs sont rares, et ceux qui les dédaignent seraient parfois fort embarrassés d'accomplir leur œuvre.

Nous éprouvons un certain plaisir à reproduire l'opinion d'un juge aussi autorisé que M. Guyau sur le rôle de l'histoire des religions. On ne l'accusera pas, comme d'autres propagateurs de l'histoire des religions, d'écrire dans un but intéressé, selon l'insinuation formulée dans un article récent par un critique plus mordant qu'il n'était équitable. En vérité, si l'on n'était guidé que par l'intérêt ou par l'ambition, il y aurait singulièrement de moyens plus avantageux de réussite que de plaider la cause de l'histoire religieuse. Il est frappé, comme tant d'autres esprits réfléchis, de l'importance de ces questions d'histoire religieuse et il demande, comme nous, qu'elles soient étudiées, qu'elles

Digitized by Google

prennent leur place dans l'enseignement public, pour le bien de l'enseignement et du pays.

Nous souscrivons plus volontiers à l'*Histoire des religions dans l'avenir*, de M. Guyau, qu'à son *Irréligion de l'avenir*. Puissions-nous vivre assez longtemps pour recueillir la réponse que l'avenir fera aux pronostics du philosophe-prophète. Son livre reste l'un des plus suggestifs qui aient paru dans les dernières années, pour ceux-là mêmes qui, comme nous, en repoussent les conclusions.

JEAN RÉVILLE.

HOMOLLE (Théophile). **Les Archives de l'intendance sacrée à Délos**, 315-166 av. J.-C.; thèse française pour le doctorat présentée à la Faculté des lettres de Paris. (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fascicule 49), 1 vol. in-8, Paris, Thorin, 1887.

Les candidats, qui subissent devant la faculté des lettres de Paris la redoutable épreuve du doctorat, s'exposent parfois au reproche de s'y être préparés par des études trop hâtives. Il n'est point de licencié qui ne soit capable de composer en quelques mois, sur un sujet très restreint, une monographie passable. Mais les thèses qui ont été écrites au courant de la plume, ne donnent le change ni au jury, ni au public; on s'aperçoit aisément que les recherches de l'auteur se sont bornées à l'unique question qu'il a choisie, qu'il n'a point lu et comparé, que son savoir est de fraîche date et de petite vertu. Nous ne pouvons nous défendre de l'idée qu'il cherche à nous abuser sur son mérite, et nous en concevons une certaine défiance, qui lui nuit beaucoup plus que n'eussent fait les lenteurs d'une préparation patiente. La thèse de M. Homolle produit une impression toute contraire; quelle qu'en soit la valeur, on sent que l'auteur en a plus encore que l'ouvrage, qu'il ne nous dit pas tout ce qu'il sait, parce qu'il ne le veut pas, et qu'il a en réserve une provision de science assez riche pour défrayer plus tard de vastes publications. De là, dans cette brochure, une force cachée, qui commanderait la circonspection aux critiques les plus légers. Comment, du reste, en serait-il autrement? En 1873, M. Homolle, sortant de l'École normale, fut envoyé à l'Ecole d'Athènes. M. Albert Dumont lui assigna bientôt après, comme champ d'exploration, cette partie de l'île de Délos, où étaient ensevelis les restes du sanctuaire d'Apollon. Les fouilles, qu'il y dirigea à deux reprises différentes, amenèrent de si brillants résultats, que le gouvernement, quand il eut quitté l'École, lui confia trois missions extraordinaires pour lui permettre de les continuer. La dernière campagne de M. Homolle à Délos date de 1885. Depuis qu'il a entrepris la première, il n'a pas cessé d'alimenter le *Bulletin de correspondance hellénique* avec le compte rendu de ses belles découvertes. Mais il est loin d'avoir versé dans ce recueil toute sa moisson. Quand il a commencé à écrire sa thèse, il avait à sa disposition, pour

Digitized by Google

le sujet qu'il devait y traiter, quatre cent cinquante inscriptions, toutes inédites, sauf quatre. C'est assurément un grand avantage pour un candidat, que d'apporter devant ses juges un livre composé sur des documents dont il possède seul la clef. Mais M. Homolle en avait un autre, qui vaut mieux encore. Il s'était déjà acquis dans le monde savant la réputation d'un esprit sagace, d'un archéologue rompu à l'étude des monuments, d'un érudit aussi fin que laborieux. On était déjà instruit du succès de ses premiers travaux. On savait que les articles, qu'il avait publiés sans compter, équivalaient à plusieurs thèses. On savait encore que si les fouilles de Délos pouvaient être mises en parallèle avec les fouilles d'Olympie, exécutées pour le compte du gouvernement allemand, la France en était en grande partie redevable à son dévouement et à son activité. Il se présentait enfin avec l'autorité que lui donnent, dans une chaire du haut enseignement où il supplée un maître, des leçons substantielles, pleines de vie et de talent.

On imagine bien que, dans la masse des matériaux qu'il a rapportés de Grèce, M. Homolle n'avait que l'embarras du choix. Il aurait pu décrire les sanctuaires qu'il a mis au jour, reconstruire leur histoire, dresser l'inventaire de leurs richesses, montrer comment ils étaient administrés, quels étaient les rapports de leur personnel avec l'État, d'où venait et en quoi consistait leur puissance. Ce n'est pas là, cependant, ce qu'il s'est proposé pour cette fois. Avant d'aborder les diverses questions auxquelles donnent lieu les documents qu'il a entre les mains, il devait les classer dans l'ordre chronologique ; tâche infiniment délicate, peu attrayante au premier abord, et d'où dépendait pourtant la solidité de l'œuvre entière. Dans cette longue série d'inscriptions déliennes, il y en a un certain nombre dont la date a disparu ; il fallait la retrouver, en étudiant de très près et en rapprochant, avec un soin minutieux, les données historiques qu'elles renferment. Pour celles qui sont datées, il fallait en renouer la suite. M. Homolle ne pouvait pas reculer devant cette tâche. Mais il pouvait douter s'il convenait d'y consacrer une thèse de doctorat. N'allait-il pas s'exposer au reproche, de présenter à ses juges une aride préface, détachée d'un grand ouvrage en préparation, et de faire trop bon marché de ces agréments littéraires, dont la faculté veut maintenir chez elle la tradition? M. Homolle n'a pas été arrêté par ce scrupule, et il a eu raison. Il s'est dit que dans les dissertations les plus austères il y a place pour un art, dont on peut, à juste titre, se faire honneur quand on y réussit; les profanes, qui confondent l'érudit et le compilateur, ne sauraient le sentir ; mais il n'échappe pas aux esprits exercés, qui savent combien il est difficile de faire la critique de ses preuves et de les enchaîner dans un bel ordre. Il y a une véritable jouissance, lorsqu'on a soi-même passé par des travaux semblables, à voir un écrivain, qui est parfaitement maître de son sujet, s'y retourner à son aise, aller et venir au milieu des faits et conduire avec grâce le lecteur de l'un à l'autre. C'est ce genre de plaisir que procure la thèse de M. Homolle.

Digitized by Google

Les inscriptions déliennes qu'il a recueillies, embrassent une période de quatre siècles à peu près, de 454 av. J.-C. à 90 environ. Pourquoi donc ces deux dates de 315 et 166 av. J.-C., qui figurent dans le titre? Que représentent-elles? Pourquoi, dans un livre où il classe ses documents, l'auteur exclut-il ceux qui sont antérieurs à la première et postérieurs à la seconde?

Il y a eu, dans l'histoire de Délos, trois périodes distinctes. Devenue, après les guerres médiques, en 477, le centre de la confédération des insulaires, elle dut remettre aux Athéniens, qui s'en étaient constitués les chefs, l'administration de ses temples; depuis lors, ce furent des magistats athéniens, envoyés régulièrement chaque année par la république et responsables devant son gouvernement, qui eurent, à Délos, la gestion des biens sacrés; leurs actes étaient publiés en double exemplaire; on en déposait l'original à Athènes, sur l'Acropole, et la copie à Délos, dans le sanctuaire d'Apollon. Il en fut ainsi jusqu'en 315. A cette date, Athènes, à qui la Macédoine a enlevé sa liberté, se voit enlever aussi, par les rois d'Égypte et de Syrie, successeurs d'Alexandre, la suprématie qu'elle exerçait encore sur la mer Égée. Délos lui échappe; l'île sainte reprend possession de ses temples et de son indépendance. Elle les perd de nouveau en 166, lorsque les Romains la replacent sous le joug d'Athènes. M. Homolle a cette fois concentré tous ses efforts sur l'histoire de la seconde période; son unique objet a été de classer les documents qui datent de l'indépendance. C'étaient, en effet, les seuls qui pussent fournir matière à une étude suivie, complète et approfondie. Il lui sera impossible de rejeter les autres, quand il publiera le grand ouvrage d'ensemble qu'on attend de lui. Mais dans une thèse, il devait se préoccuper de donner à sa composition une certaine unité. Il a consacré une grande partie de son développement à fixer les dates mêmes qui servent de jalons dans l'histoire de Délos. Celles de 476 et de 166 étaient depuis longtemps adoptées. Mais on ne savait pas quand avait fini le premier régime athénien. Il était cependant essentiel de le découvrir, car l'administration des temples a subi du même coup des réformes assez importantes. C'était son point de départ que M. Homolle devait avant tout déterminer. Il l'a fait dans une discussion très serrée, qui ne laisse plus subsister aucun doute. En 315, s'organise la ligue des Cyclades; « elle est placée sous la tutelle de Ptolémée Lagos; elle a pour sanctuaire fédéral le temple de Délos, comme l'amphictyonie du IV^e^ siècle, la ligue attico-délienne du V^e^ et les antiques associations religieuses de la mer Égée. Elle respecte la souveraineté du peuple délien; elle lui laisse la liberté de son gouvernement et lui rend la pleine propriété de ses temples. Quelques obligations qu'elle puisse imposer à ses membres, elle exempte Délos, en raison de son caractère religieux, de toute taxe et de tout contingent militaire. »

L'ouvrage se termine par deux *Appendices*, qui en représentent à peu près le tiers. En réalité, sous ce titre modeste, M. Homolle a condensé les résultats de la dissertation tout entière; ces appendices en sont le couronnement. Le

Digitized by Google

premier est un tableau qui donne, par ordre chronologique, la liste de tous les archontes, à nous connus, qui ont administré Délos pendant la période de l'indépendance, et dont les noms servent de date aux actes de l'intendance sacrée ; à côté, figurent, année par année, les *hiéropes* (intendants généraux des temples de l'île), les trésoriers publics, les secrétaires des hiéropes, les secrétaires de la ville, les fonctionnaires et employés divers, tels que graveurs, *agoranomes* (officiers de police), *logistes* (vérificateurs des comptes), prêtres, *épistates* (présidents du Sénat), architectes, etc. Le second appendice est un catalogue chronologique et descriptif de cent trois inscriptions, presque toutes inédites, d'où M. Homolle a tiré les éléments de son travail. Enfin, une héliogravure reproduit le plan du sanctuaire d'Apollon, avec toutes ses dépendances, dressé en 1882 par M. Nénot, architecte pensionnaire de la villa Médicis, aujourd'hui chargé des travaux de la nouvelle Sorbonne.

« Je n'oublie pas, dit M. Homolle dans son introduction, que, pour répondre aux encouragements que j'ai reçus et à la fortune qui m'a servi, c'est trop peu de ce mémoire. » Cependant ce serait peut-être, pour tout autre que pour lui, un titre suffisant. Mais personne n'a songé qu'il puisse en rester là, et puisqu'il ne le croit pas davantage, il n'est pas de savant qui ne doive s'en applaudir.

GEORGES LAFAYE.

HOMOLLE (Théophile). **De antiquissimis Dianae simulacris Deliacis.** Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des lettres de Paris, 1 vol in-8, Paris, Thorin, 1885.

Vers 1815, lorsqu'on présentait à la Faculté des lettres de Paris de minces thèses sur des sujets immenses, on aurait fort étonné les candidats et leurs juges, si on leur avait prédit que, soixante et dix ans plus tard, un normalien, après de longues recherches au delà des mers, écrirait, sur quelques statues antiques, une thèse latine de plus de cent pages de grand format, ornée de onze planches obtenues par les procédés les plus perfectionnés. Il ne s'ensuit pas nécessairement que les docteurs de 1815 fussent inférieurs à ceux de 1887. L'exemple de M. Homolle prouve seulement combien l'épreuve du doctorat ès lettres a changé de nature depuis le commencement du siècle. Cette transformation tient uniquement au zèle des candidats qui, d'année en année, sans y être contraints par aucun règlement, ni même, on peut le croire, poussés par les exigences des professeurs, ont étendu à l'envi les proportions de leur tâche. Quoi que l'on pense de l'institution et de sa forme actuelle, personne ne contestera que cette lutte fasse honneur à l'Université ; rien ne montre mieux quelle haute valeur s'attache au diplôme, que les efforts des candidats pour lui en donner encore davantage par leurs propres travaux.

Quand je dis que la thèse de M. Homolle est consacrée à quelques statues,

Digitized by Google

j'exagère ; je devrais dire à quelques tronçons de statues ; car, dans le nombre, il y a bien peu de têtes, surtout de têtes qui soient restées sur des épaules ; et quant aux mains, elles sont encore plus rares. D'ailleurs, c'est justement pour cette raison que la thèse a cent pages. Elle serait moins longue si les statues étaient plus complètes. Mais il a bien fallu chercher quel personnage elles représentaient et cette partie de la dissertation offrait de singulières difficultés, puisque les principaux attributs, qui pouvaient servir à trancher la question, avaient été emportés par le temps. On n'imagine pas quelle quantité de faits et d'idées, éminemment intéressants pour l'étude de la civilisation grecque, l'auteur a su grouper dans l'interprétation de ces statues brisées. L'histoire de l'art peut-être y trouve son compte plus que l'histoire des religions. Cependant il est souvent difficile de séparer l'une de l'autre et c'est ici le cas. M. Homolle et plusieurs de ses camarades de l'École française d'Athènes ont découvert dans les ruines de Délos, entre autres ouvrages de l'art antique, seize fragments en marbre de Paros, ayant appartenu à autant de statues différentes, qui toutes représentaient Artémis sous les traits d'une femme de grandeur naturelle. Ils ont été tirés du temple de cette divinité ou des terrains qui l'avoisinent. Aucun n'a été sculpté postérieurement à l'an 460 av. J.-C. Ils forment donc une série d'un prix inestimable parmi les monuments des écoles primitives. Ils se répartissent en deux catégories assez distinctes.

La première, la plus ancienne, comprend sept statues, d'un style tout à fait archaïque. Il y en a une dans le nombre, qui l'emporte de beaucoup en intérêt sur les six autres. Elle est presque complète ; il n'y manque guère que les avant-bras, depuis le coude jusqu'au poignet. La cuisse droite porte une inscription en vers peu endommagée : ce texte nous apprend que la statue a été dédiée à la déesse, « qui se plaît à lancer au loin ses flèches, » par Nicandra, fille de Déinodikos, de Naxos. Artémis est représentée debout, dans une attitude d'une raideur hiératique. Les jambes sont étroitement serrées l'une contre l'autre ; les bras pendent inertes de chaque côté du corps. Une tunique talaire, serrée à la taille par une ceinture, tombe, sans un seul pli, depuis le cou jusque sur le socle, laissant à peine voir l'extrémité des pieds, que chaussent des brodequins ; la chevelure se répand en longues boucles symétriques sur les épaules, la poitrine et le dos. Les mains, à moitié fermées, devaient tenir des accessoires mobiles, d'une autre matière que la statue ; il y a encore, entre le pouce et l'index, un trou percé de part en part, qui ne pouvait servir à une autre destination. M. Homolle établit par des rapprochements décisifs que l'on y passait des bandelettes en laine. Cette curieuse idole remonte à une haute antiquité ; d'après le style de l'ouvrage et d'après la forme de l'inscription qui y est gravée, on doit nécessairement admettre qu'il date des premières années du VII^e^ siècle. Il provient, sans aucun doute, de l'école de Naxos, laquelle nous était déjà connue comme ayant contribué, avec celles qui florissaient à la même époque à Chios et en Crète, à tirer la sculpture de la barbarie ; Pausanias cite

Digitized by Google

deux artistes naxiens, Byzès et son fils Evergos, qui arrivèrent à la réputation dans la première moitié du VII^e^ siècle. Les six autres statues de la série sont peut-être postérieures, mais de quelques années seulement. Elles ne se distinguent de la première que par des différences peu importantes, autant qu'on en peut juger dans l'état où elles nous sont parvenues. Toutes ont, aux yeux des archéologues, cet intérêt exceptionnel de reproduire, avec une fidélité presque entière, la forme de ces vieilles et grossières idoles, qui personnifièrent la divinité pour les Grecs des premiers âges et qui sont généralement désignées par les savants sous le nom de *Xoana*. C'est aujourd'hui un fait reconnu, que l'histoire du culte chez les Grecs s'ouvre par la *litholâtrie*; avant d'adresser leurs hommages à des statues façonnées de leurs mains, ils adorèrent des pierres, dont les formes, plus ou moins régulières, n'étaient dues qu'à un caprice de la nature : c'étaient des parallélipipèdes, des cylindres, des pyramides ou des cônes. Ils les croyaient tombées du ciel et envoyées par les dieux eux-mêmes ; ces *bétyles*, qu'ils couvraient de bandelettes et d'oripeaux de toute espèce, n'étaient pas pour eux l'image de la divinité ; ils en étaient le symbole. Mais peu à peu l'anthropomorphisme se fit jour. On accommoda tant bien que mal à la forme humaine les idoles primitives et on en fabriqua de nouvelles, soit en pierre, soit en bois, auxquelles on donna des membres, mais sans oser encore s'écarter tout à fait du type des bétyles. On vit alors paraître des images pourvues de têtes, de bras et de jambes, mais dont l'aspect général rappelait celui d'une poutre, d'une colonne ou d'une stèle. A cette seconde phase de l'art religieux appartenaient un grand nombre de monuments, qui subsistèrent en Grèce à travers les siècles, d'autant plus entourés de respect, qu'ils étaient plus grossiers. Plusieurs nous sont connus par les médailles, où ils sont représentés ; quelques-uns même sont parvenus jusqu'à nous. Au nombre des plus curieux il faut compter les sept statues d'Artémis trouvées à Délos par l'École française d'Athènes. La plus ancienne surtout, qui est en même temps la plus complète, donne une idée très exacte des simulacres de cette période intermédiaire, qui sépare la litholâtrie de l'anthropomorphisme. La tunique de la déesse tombe sur les pieds avec tant de raideur, qu'elle ressemble à un tronc de pyramide ; la poitrine et la tête rappellent aussi des figures géométriques. La face antérieure et la face postérieure sont absolument plates ; les parties saillantes du corps n'y sont nulle part indiquées ; si bien qu'on pourrait encore comparer l'ensemble de la statue à une poutre, dont les quatre angles auraient été équarris par le ciseau. On voit que l'artiste, qui peut-être eût été capable d'animer ce marbre (la justesse des proportions indique une main qui n'est pas celle d'un barbare) s'est soumis respectueusement à une tradition religieuse dès longtemps établie.

La seconde classe, étudiée par M. Homolle, comprend neuf statues. Elles datent, d'après ses calculs, du début du V^e^ siècle. Ainsi il y a, entre cette série et la précédente, une distance chronologique assez considérable ; il nous manque,

Digitized by Google

pour que nous puissions suivre sans interruption le développement progressif du type, un ou plusieurs anneaux de la chaîne. Mais il n'y a pas à douter que ces statues représentent Artémis comme les autres. Elles ont été aussi sculptées dans les îles ou dans une ville grecque de l'Asie-Mineure. D'ailleurs, si le début du ve siècle marque la fin de la période archaïque, il en fait encore partie. C'est vers l'an 460, que l'on s'accorde, en général, à placer la naissance de l'art classique. Les neuf Artémis de Délos sont antérieures à cette date. Elles doivent être rangées dans cette seconde subdivision de l'archaïsme où rentrent les écoles de sculpture de Sicyone, d'Argos et d'Égine (540-460). Artémis est debout, le corps posé d'aplomb sur les deux jambes, mais le pied gauche légèrement porté en avant, dans l'attitude d'une personne qui ne marche pas, mais qui va marcher. La chevelure, disposée en boucles régulières, qui encadrent le visage de deux bandeaux, se relève au-dessus des oreilles et tombe en masses ondulées sur le dos, les épaules et la poitrine. La tête est ceinte d'un diadème, qui devait être, comme tout le reste, couvert de peinture. Le vêtement se compose d'une longue tunique transparente, à plis fins et serrés ; par-dessus est jeté un manteau, auquel l'artiste a donné, avec beaucoup de bonheur, l'apparence d'un tissu de laine lourd et épais. Des ornements de métal étaient fixés sur le marbre, comme le prouvent les trous symétriques, que l'on observe en plusieurs endroits ; c'étaient des fibules sur le manteau, des pendants aux oreilles et des spirales dans les cheveux. La main droite, tendue en avant, tenait une patère ou une fleur. Mais le caractère essentiel des Artémis de cette série consiste dans le geste de la main gauche. Quoiqu'elle ait disparu dans les neuf exemplaires, on peut encore reconnaître qu'elle relevait légèrement un des pans du manteau. On croyait jusqu'ici, sur la foi de plusieurs archéologues, que ce geste distinguait, dans l'antiquité grecque, les images d'Aphrodite. Mais M. Homolle montre par des exemples habilement choisis (et je signale cette partie de sa thèse aux savants comme une des plus neuves et des plus importantes), qu'il n'a jamais été réservé à la seule Aphrodite, que les artistes l'ont souvent attribué à d'autres déesses, même à des femmes, et l'ont mis en rapport avec les actions les plus variées. En realité, dans l'antiquité primitive, où les femmes portaient un manteau raide et étroit, il leur arrivait souvent d'en écarter les plis, afin de rendre à leur taille toute sa souplesse, lorsqu'elles voulaient presser le pas, soit pour marcher, soit pour danser. On en est venu ainsi à faire de ce geste le symbole de la légèreté et de la grâce, par suite, celui de la jeunesse. On y a attaché aussi un sens religieux, parce qu'il était vraisemblablement consacré par la coutume, qui réglait dans les danses et dans tous les actes d'adoration la tenue et l'attitude des assistants. Enfin, par une association d'idées fort naturelle, on l'a prêté aux déesses elles-mêmes, particulièrement à celles qui semblaient être pour les mortels l'expression suprême de la jeunesse et de la beauté. Plus tard, lorsque la mode a changé dans le costume, ce geste, qui n'était plus nécessaire, est resté comme

Digitized by Google

un signe distinctif des œuvres archaïques, et on l'a soigneusement reproduit dans les imitations que l'on en a faites.

Je me suis astreint ici à ne pas entrer dans les questions qui sont uniquement du domaine de l'art. Même en me bornant à celles qui intéressent l'histoire des religions, je pourrais pousser encore bien loin ce compte rendu. Rien n'est plus profitable, je crois, quand on a affaire à un savant comme M. Homolle, que de donner de son livre une modeste et consciencieuse analyse. Je n'ajouterai à celle-ci qu'un seul mot ; il est vrai qu'il paraîtra peut-être hyperbolique et paradoxal à ceux qui ont l'expérience du doctorat ès lettres : la thèse latine de M. Homolle se vendra.

GEORGES LAFAYE.

L'Arménie chrétienne et sa littérature, par FÉLIX NÈVE. Louvain, Ch. Peeters, et Paris, E. Leroux, in-8, VIII et 402 p.

M. Félix Nève, professeur émérite de l'Université de Louvain, a réuni dans ce volume un certain nombre de mémoires et de notices publiés à des époques différentes et disséminés dans plusieurs journaux et revues. Il en a fait un livre qui, malgré son origine, présente un grand caractère d'unité. Les divers articles qui le composent ont été revisés par l'auteur et classés d'après l'ordre des sujets traités ; des notices nouvelles ont même été ajoutées aux premières, pour combler quelques lacunes et permettre au lecteur de s'orienter plus facilement sur un terrain encore peu exploré. Mais la même pensée maîtresse, les mêmes préoccupations se dégagent d'un bout à l'autre de l'ouvrage : l'auteur veut intéresser le public à la littérature arménienne et lui en faire apprécier les beautés. M. Nève, en effet, n'est point seulement un orientaliste distingué, c'est avant tout un apôtre de l'orientalisme et un vulgarisateur des études orientales, au moins de leurs résultats. Il voudrait que tout le monde y prît le même goût que lui, et, depuis quarante ans, il n'a ménagé ni son temps ni sa peine pour élargir le cercle trop restreint selon lui, des adeptes de ces études. La littérature arménienne, en particulier, surtout la littérature religieuse et ecclésiastique, a été longtemps l'objet favori de ses recherches, et le but de ce qu'il appelle lui-même son « prosélytisme ». Il ne faut pas douter qu'aux yeux de l'auteur, la publication du présent volume ne soit encore une œuvre de propagande. Nous lui souhaitons un plein succès, bien dû après tant de persévérance.

Il est difficile de résumer en quelques mots le contenu du livre de M. Nève. Ce n'est point, nous venons de le dire, un travail d'ensemble ou un exposé systématique, mais bien une série de monographies, la plupart déjà concises par elles-mêmes. On lira avec intérêt l'esquisse du développement historique de la littérature arménienne, qui ouvre le volume et présente, dans leurs généralités, les sujets traités avec plus d'ampleur dans le reste de l'ouvrage. Une suite d'é-

Digitized by Google

tudes sur le *Charagan*, ou hymnaire de l'Église arménienne, attirera d'autant plus l'attention de ceux qui s'occupent de recherches liturgiques, qu'ils y trouveront de nombreuses et fidèles traductions. Des articles sur S. Grégoire l'Illuminateur, saint Grégoire de Nareg et Nersès le Gracieux feront faire connaissance avec les principaux pères de l'Église arménienne. Enfin, des notices assez développées sur Elisée, historien du v^e^ siècle de notre ère, le patriarche Jean IV Catholicos, Mathieu d'Edesse et quelques autres chroniqueurs permettront d'apprécier la valeur de l'historiographie arménienne et son importance pour l'histoire de l'Orient au moyen âge.

En résumé, le tableau qu'a voulu tracer l'honorable professeur de Louvain est à peu de chose près complet, du moins pour ceux qui, n'étant pas particulièrement voués à ces études, désirent néanmoins être tenus au courant des résultats obtenus. La plus importante lacune est due à l'absence d'une notice spéciale sur les rapports de l'Église arménienne avec les Églises orthodoxe grecque et catholique romaine. On sait que l'immense majorité des Arméniens se rallie à une Église nationale, tout à fait indépendante des autres et professant même à leur égard une véritable hostilité, mais on est généralement moins bien renseigné sur l'origine du schisme et les différences dogmatiques assez peu claires qui contribuent à le maintenir. Le problème n'est pas, du reste, aussi simple qu'on serait tenté de le croire. M. Nève, bien informé à ce sujet, paraît n'avoir pas voulu aborder de front une matière qu'il regarde évidemment comme délicate; s'il en parle à diverses reprises, c'est pour ainsi dire en passant et avec une prudence qni est loin de satisfaire la légitime curiosité du lecteur. Il y a là un parti pris que nous regrettons vivement, car, mieux que personne, l'auteur était préparé à aborder ce point curieux d'histoire religieuse, à l'exposer en quelques pages et à faire ainsi la lumière sur une question que d'autres écrivains semblent plutôt avoir pris à cœur d'embrouiller et d'obscurcir. Mais M. Nève n'a pas dit adieu aux études arméniennes et nous pouvons espérer qu'il trouvera l'occasion de compléter sur ce point son intéressante publication.

A. Carrière.

La stèle de Mésa; *examen critique du texte*, par M. Clermont-Ganneau. Paris, Imprimerie nationale, 1887, in-8, 43 pages. (Extrait du *Journal Asiatique*.)

MM. Smend et Socin ont donné l'année dernière un texte de la stèle de Mésa avec un certain nombre de nouvelles lectures. En annonçant ce travail (*Revue*, septembre-octobre 1886), nous disions qu'il marquait un progrès sensible dans le déchiffrement de l'inscription, et cela nous paraissait assez naturel. Il était, en effet, difficile de supposer que les deux savants orientalistes,

Digitized by Google

réunissant leurs efforts, n'eussent pas trouvé quelque chose à glaner en soumettant à l'examen le plus minutieux un monument qu'ils croient encore imparfaitement étudié. Et s'ils n'avaient rien découvert, ils se seraient bien gardés de publier quoi que ce fût comme une trouvaille. Tel ne semble pas être l'avis de M. Clermont-Ganneau, qui vient de soumettre à une critique sévère, mais pas toujours juste, le texte et les procédés de lecture de MM. Smend et Socin. « Ces Messieurs », — le mot revient trop souvent sous la plume de M. Clermont-Ganneau, — auraient donné libre carrière à leur imagination, et, dans leur désir de trouver du nouveau, seraient parvenus à lire sur le vieux bloc de basalte et l'estampage qui le reproduit, des caractères absolument invisibles pour d'autres yeux que les leurs. »

M. Clermont-Ganneau n'a certainement pas eu l'intention d'incriminer la probité scientifique des honorables professeurs de Bâle et de Tubingue. Du moment que ces derniers ont réellement vu ou cru voir, que dans la plupart des cas, ils ont vu tous les deux la même chose, savoir des traits qui échappent à leur contradicteur, la critique ne porte plus : c'est un fait d'expérience journalière que l'acuité de l'organe visuel diffère beaucoup selon les individus, et rien ne prouve que MM. Smend et Socin ne voient pas mieux que M. Clermont-Ganneau. On le saura quand quelques dizaines d'épigraphistes se seront appliqués à l'étude de la stèle. D'autres observations de M. Clermont-Ganneau ont une base plus solide, et plusieurs sont même de nature à remettre en question des lectures fort séduisantes. L'introduction dans le débat de la copie partielle de l'inscription prise par Selim-el-Qari avant le bris du monument, n'est pas non plus sans importance, bien qu'il ne faille utiliser ce document qu'avec la plus grande précaution. Mais, dans leur ensemble, les améliorations introduites dans le déchiffrement du texte de l'inscription moabite par MM. Smend et Socin ne sont point atteintes par la rigoureuse épreuve à laquelle elles viennent d'être soumises. Le progrès réalisé par eux est reconnu par tous les savants compétents en la matière qui ont eu à s'occuper de leur publication, et M. Clermont-Ganneau admet loyalement que sur plusieurs points ils ont vu juste. Attendons maintenant le commentaire détaillé et l'édition « définitive » que nous promet le savant archéologue français et le travail du même genre que MM. Smend et Socin préparent également. La science n'aura qu'à gagner à cette honorable compétition, et les amis des études bibliques et épigraphiques peuvent espérer avoir bientôt entre les mains un ou deux ouvrages qui résument en le perfectionnant le contenu de l'immense littérature provoquée par la découverte de la stèle de Mésa.

M. Clermont-Ganneau exprime en terminant le vœu qu'une mission soit organisée pour aller rechercher dans le pays de Moab soit les fragments qui manquent encore de la stèle de Mésa, soit des monuments analogues. L'idée est excellente et certainement « l'aventure vaut bien la peine d'être tentée. »

A. Carrière.

Digitized by Google

L'Empereur Akbar, *un chapitre de l'histoire de l'Inde au* XVI^e^ *siècle*, par le comte F.-A. DE NOER, traduit de l'allemand par G. BONET-MAURY, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris [1]. — Leide, Brill, 2 vol. in-8, 1883-1887.

Le comte de Noër est mort avant d'avoir pu achever l'œuvre qu'il avait entreprise avec tant d'ardeur. Enlevé par une douloureuse maladie, en décembre 1881, après la publication du premier volume, il laissait du moins, en manuscrit, des notes abondantes et développées, qu'il a suffi de classer et de joindre pour permettre à quelques amis zélés d'éditer la seconde et dernière partie de l'ouvrage. Rien n'y décèle un manque d'unité ou d'harmonie dans la rédaction. C'est la même passion pour Akbar, la même admiration enthousiaste qui éclate et s'épanche dans ces deux volumes. Dans une introduction d'un caractère trop général et trop vague peut-être, M. de Noër esquisse la géographie de l'Inde [2], les races et les langues, l'état religieux et politique au XVI^e^ siècle, et retrace la glorieuse série des ancêtres d'Akbar : Timour, Baber, Houmayoun. Akbar monte sur le trône à treize ans (1556) ; des intrigues de palais se nouent aussitôt autour du jeune prince, les insurrections ébranlent l'empire; tout occupé à la chasse, aux exercices de piété et aux conversations savantes, Akbar se désintéresse du gouvernement. Mais à vingt-cinq ans, le souverain se révèle tout à coup grand général, grand administrateur, politique habile, et, par-dessus tout, tolérant. Nous ne le suivrons pas dans ses campagnes à travers l'Inde, des bouches du Gange à l'Indus et de l'Himalaya à la Krishnâ, tantôt appelé par des révoltes, tantôt obligé d'assurer son empire par des conquêtes nouvelles. Ce n'est pas ici non plus le lieu d'insister sur l'administration financière d'Akbar; signalons d'un mot seulement les réductions d'impôt, les réformes de la perception, les encouragements donnés à l'agriculture, le développement du commerce et de l'industrie. Mais dans cette œuvre extraordinaire, où l'initiative personnelle d'Akbar se manifeste constamment, rien n'est plus intéressant, plus admirable et plus original que l'administration religieuse. Issu d'une race jadis bouddhiste et passée à l'islamisme, né d'un père sunnite et d'une mère chiite, élevé par un précepteur qui prend pour devise : Paix avec tous, maître enfin d'un empire où l'hindouisme domine par le nombre, tourmenté lui-même par un mysticisme insatiable, Akbar a su considérer de haut, sans passion ni parti pris, toutes les doctrines et tous les cultes; il a cherché à comprendre et apprécier toutes les croyances, non pas en sceptique de science, mais en penseur respectueux; il a su donner au monde le plus bel exemple de tolérance que l'histoire ait enregistré. A l'heure où s'allumaient en Europe les bûchers de l'Inquisition, où les

1) Voir sur Akbar un article de M. Bonet-Maury, paru dans cette *Revue*, t. XI (1885), p. 133-159.

2) Voir sur ce sujet I. Beames. *On the geography of India in the reign of Akbar.* (*Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal*, 1884-1885.)

Digitized by Google

peuples s'entr'égorgeaient au nom de l'Église, Akbar faisait bâtir, à Sikri (1575), l'Ibadat-Khana, édifice destiné à des conférences religieuses; il y appelait, avec les oulémas musulmans, les brahmanes de l'Inde, les lamas du Thibet, les destours des Parsis, les jésuites de Goa; il assistait à leurs discussions, les suivait avec attention et ramenait souvent au calme les théologiens aux prises. S'il combattit les oulémas jusqu'à passer pour leur persécuteur, c'est qu'il était nécessaire, pour établir une réelle égalité entre les cultes, d'humilier ces orgueilleux docteurs de l'Islam qui s'autorisaient du droit des vainqueurs pour faire peser sur leurs adversaires un joug despotique. Mais quand il eut éloigné les plus rebelles et concentré en sa personne, par une politique habile, les plus hauts titres de la hiérarchie religieuse, il tenta de créer, par un effort original de sa pensée souveraine, une religion plus pure et plus élevée que toutes les autres, capable de satisfaire, dans les intelligences supérieures, aux aspirations du mysticisme et aux exigences de la raison. Mais trop de passions et d'ambitions s'agitent autour d'un roi pour lui permettre de recueillir des conversions désintéressées. La tentative du Dîn i Ilahi échoua.

Le livre du comte de Noër, écrit surtout d'après les sources persanes, expose en détail l'œuvre de pacification religieuse entreprise par Akbar. Les renseignements sur l'hindouisme, qui exerça une influence si profonde sur le grand empereur, ne sont que de seconde main : pour comprendre entièrement cette intelligence sur laquelle ont agi tant de forces diverses, il faudrait une intime connaissance de la pensée arabe et de la pensée hindoue. C'est beaucoup exiger, trop peut-être. L'ouvrage, d'ailleurs, tel qu'il est, fait admirer et aimer Akbar. On souhaite, après avoir achevé cette lecture, qu'une biographie courte et substantielle répande dans le public le nom de ce souverain, digne d'être compté parmi les héros de l'humanité.

SYLVAIN LÉVI.

PAUL SÉBILLOT. *Légendes, croyances et superstitions de la mer.* Deuxième série : Les météores et les tempêtes. — Paris, Charpentier, 1887; in-12 de 342 p.

Le nouveau volume de M. Sébillot est la suite de celui que nous avons présenté à nos lecteurs l'année dernière (t. XIII, p. 376 et suiv.). Tandis que le premier volume était consacré aux croyances relatives à la mer en général et au rivage, celui-ci contient l'énumération d'un très grand nombre de croyances relatives aux météores et aux tempêtes, c'est-à-dire aux rapports de la mer avec les vents, les nuages et les autres éléments de l'air. Nous disons « les croyances » et non « les superstitions », parce qu'il y a dans les traditions populaires des marins sur ce point une quantité considérable d'assertions qui leur ont été inspirées par la longue pratique de la mer et qui sont le fruit de l'expérience bien plutôt que le produit de l'imagination en quête d'une interprétation dramatique

Digitized by Google

des phénomènes naturels. Ainsi la croyance que la présence d'un cercle autour de la lune est un signe de vent (p. 57), n'est que la constatation d'un fait réel ; le cercle dénote la présence de vapeurs dans les hauteurs de l'atmosphère, et par conséquent, dans la plupart des cas, l'approche d'un changement de temps toujours accompagné de vent au bord de la mer. Il en est de même des différents pronostics tirés de la nature, de la couleur ou de la rapidité des nuages (p. 13 et suiv.). Ce sont là de simples constatations d'un lien entre deux phénomènes ; elles peuvent avoir une certaine valeur scientifique. Les observations météorologiques que nous pratiquons aujourd'hui sont faites avec une méthode plus rigoureuse, mais en vertu d'un principe tout semblable. Jusqu'à un certain point, toute espèce d'assertion traditionnelle peut être, à ce point de vue, considérée comme une partie intégrante du folk-lore.

Toutes les fois, au contraire, où la tradition ne se borne pas à nous livrer un simple fait d'expérience, mais nous transmet la représentation animiste des objets de la nature et l'explication des phénomènes qu'ils présentent, en conformité de cette représentation animiste, nous nous trouvons véritablement en présence d'un produit de la foi et de l'imagination populaires, c'est-à-dire dans le domaine propre de la science des traditions populaires. Autrement, elle risque d'embrasser l'histoire entière et de refaire pour son compte l'expérience formulée dans le vieux proverbe : « Qui trop embrasse mal étreint. »

Il faudra donc distinguer les deux éléments, parfois confondus dans le livre de M. Sébillot. Ce livre, comme les précédents d'ailleurs, ne veut être autre chose qu'un vaste catalogue de traditions empruntées à tous les documents humains dont l'auteur a pu avoir connaissance, et il y en a beaucoup. Nous voudrions seulement, dans certains cas, avoir quelques garanties sur la véracité ou la fidélité des témoins cités ; car il va sans dire que nous avons une pleine et entière confiance en l'auteur lui-même, qui se distingue justement par un remarquable talent pour rendre dans leur naïveté, dans leur simplicité et même dans leur crudité naturelles les traditions qu'il recueille. Il faudrait aussi distinguer les traditions à proprement parler populaires de celles qui sont l'œuvre des poètes ou qui trahissent l'influence de spéculations cosmologiques ou théologiques antérieures, dénaturées dans la tradition populaire. Tel est le cas, par exemple, des traditions racontées par Maçoudi dans *les Prairies d'or*, et citées par M. Sébillot, p. 4. Toutefois il ne faut demander à un auteur que ce qu'il vous promet. Or M. Sébillot tient largement ses promesses. Il accumule sans relâche des renseignements innombrables ; il remplit l'un des plus vastes magasins de matériaux pour les travailleurs qui voudront se consacrer à une œuvre de synthèse. A eux de bien choisir leurs matériaux.

Dans le livre premier, M. Sébillot a groupé les traditions météorologiques, les croyances des marins sur le ciel, les nuages, les étoiles, le soleil, la lune, l'arc-en-ciel, le tonnerre, l'aurore boréale, la rosée, la pluie, la brume, le feu Saint-Elme, la phosphorescence, les trombes. On voit que la liste est complète.

Digitized by Google

Le livre second est consacré aux vents; on y voit les traditions sur leurs origines, sur les dieux et les génies qui les personnifient et sur les moyens de les déchaîner et de les calmer. Les tempêtes, à cause de leur importance pour les marins, méritent une place spéciale dans le troisième livre, à part des vents de moindre envergure. Ici, comme dans le livre précédent, nous signalons un chapitre particulièrement intéressant sur les moyens employés par les marins pour conjurer la tempête. La prépondérance du culte de la Vierge chez les marins chrétiens est très frappante. Il y aurait une intéressante étude à faire sur les rapports de succession entre la Vierge chrétienne et les divinités païennes qui, sur nos diverses côtes chrétiennes, l'ont précédée dans la mission périlleuse, mais fructueuse, de protéger les marins contre les tempêtes.

JEAN RÉVILLE.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

L'enseignement de l'histoire des religions. — La publication à peu près simultanée des deux ouvrages de M. *Maurice Vernes* et de M. le comte *Goblet d'Alviella* sur l'histoire des religions (voir notre tome XIV, p. 346 et suiv.) a ranimé le débat sur l'opportunité d'introduire l'histoire des religions dans l'organisme de l'instruction publique. Dans une précédente chronique, nous avons reproduit les réflexions émises à ce sujet par l'un des collaborateurs de la *Revue critique*. La *Revue internationale de l'enseignement* (livr. du 15 avril) est intervenue à son tour dans la discussion, par l'organe de M. *Émile Beaussire*, à propos du livre de M. Vernes et du volume de M. de Pressensé sur l'ancien monde et le christianisme. M. Beaussire estime que l'enseignement historique des religions n'est à sa place ni dans l'école primaire, ni dans les lycées et collèges, ni même dans les Facultés, à l'exception des Facultés de théologie. Celles-ci n'ont-elles pas, à peu prés partout, formé les hommes qui s'occupent avec le plus de succès de l'histoire des religions? Relevant à bon droit la contradiction que nous avons signalée ici-même dans la thèse de M. Vernes, M. Beaussire s'appuie justement sur les critiques dont la science des religions est l'objet de la part de l'un de ses partisans les plus convaincus, pour montrer qu'elle n'est pas encore une science faite. Au Collège de France, à l'École des Hautes-Études, l'enseignement historique des religions peut se justifier, parce que ces institutions ont pour but de favoriser le développement des sciences. Dans les Facultés des lettres, l'existence de chaires spéciales d'histoire religieuse serait incompatible avec la nature et le but de l'enseignement. A plus forte raison dans les lycées et les écoles primaires! L'auteur voudrait seulement réintroduire, dans les programmes de l'enseignement secondaire et primaire, des notions de mythologie et d'histoire sainte, afin que la jeunesse n'ignore pas les traditions sur lesquelles une notable partie de l'humanité a vécu pendant de longs siècles. Dans l'enseignement supérieur, il pense que les notions d'un intérêt général relatives aux religions trouvent leur place dans les cours d'histoire et de géographie. Nous nous bornons à reproduire ce jugement sans le discuter, comme nous avons déjà maintes fois exprimé notre opinion à ce sujet.

Digitized by Google

Le Congrès des Sociétés savantes. — Cette année, le Congrès des Sociétés savantes s'est réuni à la Sorbonne, après les fêtes de la Pentecôte, le 31 mai et les jours suivants. Parmi les communications faites aux différentes sections, il y en a quelques-unes qui touchent à l'histoire religieuse. Dans la section d'archéologie, M. *Borrel*, membre de l'Académie de Val-d'Isère, en décrivant les vestiges de la voie romaine qui reliait Milan à Vienne en Dauphiné, par le col du Petit-Saint-Bernard, a signalé l'existence de nombreux temples, de colonnes, d'inscriptions, de tombeaux et de niches renfermant de petites statues de Mercure, la divinité protectrice des voyageurs, entre le col et Bourg-Saint-Maurice. — M. *Maître*, de la Société archéologique de l'Orléanais, a étudié certaines statuettes trouvées dans le Blésois, représentant une divinité femelle, debout, nue, la main droite reposant sur le sein. Il s'agit évidemment d'une divinité de la génération; mais il n'est guère probable que ce soit un type dérivé d'une divinité carthaginoise, importé en Gaule à une époque reculée par des marchands phéniciens, comme le prétend l'auteur de la communication. Sur l'une de ces statuettes, on lit l'inscription : *Rectugenos Sulias*; le premier de ces deux mots est le nom du fabricant; le second indique sans doute le nom de la tribu celtique à laquelle il appartenait. Le nom de *Soulias* se retrouve, en effet, comme nom de lieu dans le Blésois, et, en Bretagne, il est devenu un nom de saint sous la forme de *Sulliac*. — M. *Lièvre* a étudié les tours pleines que l'on désigne sous le nom de « piles romaines ». Leur nom latin (*fanum*), leur situation au milieu des champs, loin des routes, lui font croire que ce sont des monuments consacrés à des divinités gauloises. — M. *Dumuys* s'est occupé des disques renflés en verre que l'on trouve en assez grand nombre dans les sépultures gauloises. Il incline à penser que ce sont des amulettes celtiques. On pourrait aussi les considérer comme des instruments destinés à broyer l'ocre pour le tatouage dans l'autre monde.

Dans la section d'histoire et de philologie, M. *Veuclin*, de Bernay, a analysé les statuts des toiliers et fabricants de toile de cette ville, renouvelés en 1618, et montré le rôle de la confrérie de Sainte-Anne et de Sainte-Barbe dans la corporation. Il donne aussi des détails sur diverses confréries de charité. — M. l'abbé *Rance* a parlé du « Sermon des antiquités », prêché tous les ans, à Arles, en l'honneur de saint Marc et de la ville, le jour de l'élection des consuls. Il semble que c'était un souvenir des anciennes relations entre Arles et Venise (?). — M. *Maggiolo*, recteur honoraire, étudie les origines de l'ordre de Saint-Benoît et analyse les principaux règlements de la congrégation de Sainte-Vanne.

Le Congrès des architectes et le temple de Louqsor. — Le congrès des architectes s'est réuni à Paris, dans la première quinzaine de juin. Les conférences faites à cette occasion ont roulé spécialement sur l'architecture de monuments religieux. M. *Saladin* a décrit les monuments de la Tunisie, M. *Gosset* (de Reims) les trois cents églises ou mosquées de Constantinople, et M. *Maspero* a parlé du déblaiement du temple de Louqsor. Voici un passage

Digitized by Google

curieux de cette conférence, reproduit d'après le journal le *Temps* du 13 juin : « Le temple de Louqsor s'est uniquement composé d'abord, comme tous les temples construits au bord du Nil, d'une petite pièce carrée, ouverte au nord et au sud, pour faciliter les sorties du dieu. Les Égyptiens ne croyaient pas, en effet, que les temples fussent autre chose que des hôtelleries où la divinité s'arrêtait plus ou moins longtemps mais ne séjournait pas d'une façon continue. Autour du sanctuaire proprement dit on édifia peu à peu de nombreuses dépendances : logements pour les prêtres, leurs savants, leurs familles; galeries destinées aux processions, bâtiments où l'on emmagasinait toutes les offrandes en nature — la monnaie n'existant pas encore — fruits, légumes, blés, vins, toiles, etc. Le sanctuaire de Louqsor n'a été découvert que ces dernières années, et d'une façon très singulière. On avait permis à Champollion d'élever à cet endroit une maison pour les Européens. L'architecte avait pris pour cave... le sanctuaire enfoui dans les sables. Jusqu'en 1885, la résidence sacrée des dieux de l'Égypte avait servi à rafraîchir le vin! Lors des fouilles entreprises à cette époque, une population de trois mille âmes habitait les anciennes dépendances du temple, la plupart enfoncées sous le sable et divisées en plus de huit cents cahutes. Beaucoup, après avoir touché une indemnité, ne voulurent pas abandonner ces curieuses demeures, et il reste même encore deux ou trois individus qu'il est impossible de faire déloger. Cependant, il est encore une mosquée, située sur une éminence, que l'on se refuse à laisser démolir. Mais, dit en terminant M. Maspero, on s'est gardé de remblayer toutes les fouilles faites autour de la mosquée, et l'on espère bien que celle-ci descendra... toute seule. »

La chaire de sanscrit, à Lyon. — L'Université de Lyon, dont le brillant développement mérite de plus en plus d'attirer l'attention du monde scientifique, a été dotée récemment d'une chaire nouvelle pour l'enseignement du sanscrit et de la grammaire comparée. Notre collaborateur, M. *Paul Regnaud*, qui était déjà chargé de cet enseignement en qualité de maître de conférences, a été appelé par M. le ministre de l'instruction publique à occuper la nouvelle chaire professorale. M. Regnaud vient de publier, à la librairie Leroux, le discours par lequel il a inauguré ses cours. Il montre l'intérêt qui s'attache pour le philosophe et pour l'historien à l'étude du sanscrit, puisqu'en cette langue sont rédigés les écrits dans lesquels une partie notable de l'humanité a consigné sa religion, ses spéculations philosophiques et ses expériences intellectuelles. M. Regnaud défend particulièrement le Rig-Véda contre ceux qui, par réaction contre l'enthousiasme exagéré des premiers interprètes européens, le déprécient aujourd'hui, et contre les partisans exclusifs du folk-lore. Dans la seconde partie de son discours, le professeur a fait ressortir le rôle du sanscrit en philologie comparée, la nécessité de substituer au système de Bopp un système plus large; il fait le procès des néo-grammairiens et de leurs lois absolues et montre la nécessité de joindre à l'étude historique de la phonétique celle de la sémantique ou de la mutation des sens. M. Regnaud est un vaillant travailleur, qui

Digitized by Google

ne veut pas limiter la science à cataloguer des faits, dresser des statistiques et esquisser des monographies à perpétuité. Son enseignement, très riche d'idées et de vues générales, ne saurait manquer d'éveiller l'intelligence de ses auditeurs.

Publications récentes. — *Études sur l'histoire religieuse de la Révolution française*, par *A. Gazier*, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris (Paris, Armand Colin, 1887, in-12). — M. Gazier éprouve une grande admiration pour Grégoire, conventionnel et évêque de Loir-et-Cher. Le livre qu'il vient de publier est la réunion de différents mémoires, déjà connus, où la politique religieuse de Grégoire est étudiée d'après des textes originaux du plus haut intérêt. Il a pu disposer, en effet, des six à sept mille documents réunis par l'évêque révolutionnaire lui-même en vue d'une histoire ecclésiastique de la Révolution française que celui-ci n'a jamais écrite. Dans une première partie, l'auteur s'attache à l'histoire du diocèse de Loir-et-Cher de 1791 à 1802; la seconde partie, qui n'est souvent qu'une généralisation de la première, est consacrée à la politique religieuse de la Convention. On ne saurait trop recommander la lecture de ce livre à ceux qui veulent se faire une idée juste de l'esprit public et des sentiments de la nation française en matière religieuse et ecclésiastique pendant cette période troublée.

— *Gujastak Abalish. Relation d'une conférence théologique présidée par le calife Mâmoun*, texte pehlvi, publié pour la première fois avec traduction, commentaire et lexique, par *A. Barthélemy* (Paris, Vieweg, 1887; in-8 de 80 p.). Voici un livre qui risque moins que le précédent de faire naître des discussions passionnées, quoiqu'il s'agisse d'une controverse théologique. Mais le colloque d'Abalish, apostat du parsisme, avec le grand-prêtre des parsis du Fars, Atar Farnbag, nous touche de moins près que la Convention et la constitution civile du clergé. Le document pehlvi, publié et traduit pour la première fois par M. A. Barthélemy, nous donne le compte rendu de ce colloque, présidé par le calife Mamoun (813 à 833). Naturellement, le Parsi reste vainqueur. Ce texte offre un grand intérêt comme résumé de la polémique populaire contre le parsisme.

— *Le Reseph-Houç phénicien expliqué par M. Clermont-Ganneau.* Dans la précédente livraison (t. XV, p. 251), nous avons reproduit l'assimilation produite par M. Philippe Berger, devant l'Académie des inscriptions, des Reseph-Amykolos et Reseph-Aloïtés, dieux phéniciens de l'île de Chypre, à l'Apollon d'Amyclée et l'Apollon d'Hélos. Dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* du 16 mai, M. Clermont-Ganneau publie une note dans laquelle il assimile de la même façon le Reseph-Houç des premières inscriptions phéniciennes trouvées à Chypre avec l'Apollon Agyieus ou Apollon de la rue (du quartier), dont le culte existait à Argos, à Sparte, à Tégée, à Mégalopolis. M. Clermont-Ganneau lit Reseph-Houç au lieu de Reseph-Heç, qui est la version ordinaire; cette modification est légitime, puisqu'il est de règle en phénicien d'omettre la voyelle

Digitized by Google

médiale. Les fouilles pratiquées à Chypre et le déchiffrement des inscriptions chypriotes apportent ainsi un nombre croissant de précieux renseignements sur les rapports religieux des Grecs et des Phéniciens. Dans la même livraison de la *Revue critique*, M. Clermont-Ganneau propose une nouvelle étymologie de Pégase (de πήγνυμι = clouer) à propos d'un vase de terre cuite trouvé à Chypre, représentant la décollation de Méduse par Persée, et suggère la possibilité d'expliquer le mythe de Persée par la méthode iconologique. Mais ici nous entrons dans le domaine de l'hypothèse pure.

— *Le monde occulte, hypnotisme transcendant en Orient*, par *A.-P. Sinnett*, traduit de l'anglais avec approbation de l'auteur par *K.-F. Gaboriau* (Paris, Carré, 1887; 1 vol. in-8 de XXXV et 267 p.). Nos lecteurs connaissent les doctrines de la nouvelle théosophie qui leur ont été exposées par M. Jules Baissac (t. X, p. 43 et 161). Le livre de M. Sinnett n'est qu'un nouvel exposé de ces doctrines qui sont du domaine de la fantaisie. M. *Maspero*, néanmoins, nous rend attentifs à ce fait qu'elles contiennent une part d'idées et de théories très anciennes dont on pourrait retrouver des analogies dans la magie orientale et égyptienne.

— *La religion en Russie.* M. *Leroy-Beaulieu* a publié, dans la *Revue des Deux-Mondes* (livr. du 15 avril), un intéressant article intitulé : *La religion, le sentiment religieux et le mysticisme en Russie.* L'auteur montre l'intensité du sentiment religieux chez les Russes, à tel point qu'on le retrouve jusque dans l'adhésion religieuse des révolutionnaires à leur nihilisme athée. Il en cherche les causes dans l'histoire du peuple russe et dans le climat des pays habités par ce peuple, c'est-à-dire dans le milieu moral et physique où il s'est développé plutôt que dans le caractère ethnique. Le Russe est porté au mysticisme et au fatalisme. Sa foi chrétienne est restée entachée de croyances païennes pour bien des causes, dont la plus saillante est que le paganisme slave était encore en voie de formation quand le christianisme le supplanta. L'âme populaire n'avait pas épuisé le paganisme. Les anciens génies des eaux et des bois (Vodiany, Rousalkas, Lechii, Domovoï) ont survécu ; les dieux se sont métamorphosés en saints. Ce qui est étonnant, ce n'est pas que le paganisme se soit chargé d'éléments païens, mais qu'il n'ait pas complètement disparu. Ainsi la sorcellerie a encore conservé un grand prestige; le paysan fait exorciser son champ après l'avoir fait bénir par le prêtre, pour être en règle à la fois avec Dieu et avec le diable. Néanmoins l'âme russe est devenue chrétienne par quelques-uns de ses sentiments et par ses aspirations. M. Leroy-Beaulieu termine son article en insistant sur les liens étroits qui unissent, en Russie, le sentiment religieux et le sentiment national. — On pourrait seulement lui reprocher d'avoir considéré, comme particulier à la Russie, un rapport entre le paganisme et le christianisme qui s'est produit chez tous les peuples où le christianisme a supplanté le paganisme, et d'avoir trop abondé dans le sens des anciens mythologues qui admettaient un dualisme fondamental dans l'ancienne religion slave. D'après M. Léger, l'op-

Digitized by Google

position d'un dieu noir et d'un dieu blanc chez les Slaves paraît être une invention moderne.

— La librairie Thorin a mis en souscription les *Registres de Grégoire IX*, recueil des bulles de ce pape, publiés ou analysés d'après les manuscrits originaux des Archives du Vatican, par M. *Lucien Auvray*, membre de l'École française de Rome. L'ouvrage complet formera environ 150 à 160 feuilles, au prix de soixante centimes la feuille. Il paraîtra par fascicules de 15 à 20 feuilles.

— Nous avons reçu de M. le Dr Bertherand une brochure contenant la traduction d'un traité d'hygiène de Maimonides : *Principes de la santé physique et morale de l'homme*, traduction française, par feu M. Carcousse, directeur de l'École du Talmud-Thora d'Alger (in-8 de III et 51 p.; Alger, Ruff). Le Dr Bertherand fait un grand éloge des prescriptions de la loi juive pour la santé physique et morale, mais il ne semble pas s'être beaucoup préoccupé des résultats de la critique historique sur la loi dite de Moïse. La brochure qu'il a éditée se lit avec intérêt.

— M. *E. Amelineau* vient de publier dans le *Journal asiatique* (numéro de février-mars 1887), un document copte du XIIIe siècle, relatant le *Martyre de Jean de Phanidjôit*. L'auteur, Marc, évêque de Bubaste et de Bilbais, a composé un véritable panégyrique, après avoir fait une enquête, qui dura onze mois. Jean mourut le 29 avril 1209; son oraison funèbre fut rédigée vers le commencement d'avril 1210. M. *Amelineau* nous a donné le texte copte le plus moderne qui soit connu. Le dernier soupir d'une littérature à son déclin mérite d'être recueilli comme une date dans l'histoire littéraire. A ce titre, la publication de M. *A.* est une curiosité du plus haut intérêt; et, quand nous ajouterons qu'elle est précédée d'une introduction historique aussi sobre que complète, qu'elle est accompagnée d'une traduction française, qui paraît suivre de très près l'original, nous aurons fait partager à nos lecteurs notre impression on ne peut plus favorable. Je m'étonne seulement que M. *Amelineau* n'ait pas cherché à identifier le médecin chrétien d'Al-Malik Al-Kâmil, le sage Épouschecher. C'est ainsi que le nom est donné par M. *A.* (p. 151). Or le personnage qui le portait est bien connu. Il n'est autre que Aboû Schâkir ibn Abî Soulaimân, ou plus complètement Mouwaffak ad-Dîn Aboû Schâkir ibn Abî Soulaimân Dâwoud, que le sultan Al-Malik Al-'Adil avait spécialement attaché à la personne de son fils Al-Malik Al-Kâmil, et qui aussitôt prit de l'ascendant sur le père et sur le fils. Aboû Schâkir mourut en 1216, deux ans avant l'avènement d'Al-Malik Al-Kamil. Voir, sur Aboû Schâkir, Ibn Abî Ouṣaibi'a, *Classes des médecins*, éd. A. Müller, II, p. 123-124; F. Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Aertze und Naturforscher*, p. 111; Dr L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, II, p. 223 (Communication de M. *H. D.*).

Nécrologie. — M. de *Biberstein Kazimirski* est mort le 22 juin 1887. Il était âgé de soixante-dix-neuf ans. La préface de son dernier livre, consacré à *Menoutscheri, poète persan du XIe siècle de notre ère*, est datée de mai 1886. Il y a un

Digitized by Google

mois à peine que m'entretenant d'une publication arabe à l'état de projet, Kazimirski oubliait pour un moment ses douleurs. Sa réputation était faite depuis longtemps. On connaissait, comme des ouvrages classiques, sa traduction française du Coran et son *Dictionnaire arabe-français*. L'auteur avait si bien organisé le silence autour de la retraite modeste et studieuse où il ne demandait qu'à être oublié, que ses publications récentes ont été comme des surprises pour le monde savant, comme la résurrection d'un ancêtre. Saluons, d'un souvenir affectueux, cet homme de bien, si obligeant, si désintéressé, si sympathique.

H. D.

ANGLETERRE

Publications récentes. — La *Religious Tract Society* a publié récemment un volume illustré de M. *James Chalmers*, sur la Nouvelle-Guinée. La plus grande partie de ce livre est formée par un récit des explorations de l'auteur et par l'histoire de la part qu'il a prise, comme interprète, aux négociations pour amener la reconnaissance du protectorat britannique. Mais M. Chalmers a eu la bonne idée de joindre à ce récit le résultat de l'enquête qu'il a faite auprès des indigènes. Il résume les réponses de ceux-ci à cent quinze questions portant sur leurs mœurs et leurs croyances et nous fournit ainsi des renseignements fort curieux.

— *Altaic Hieroglyphs and Hittite inscriptions*, par le cap. *Conder* (Londres, Bentley). Le volume annoncé à grand fracas par le cap. Conder, comme la solution de l'énigme des inscriptions hittites, n'a pas tenu ses promesses. L'explication qu'il préconise repose principalement sur les trois hypothèses suivantes : 1° Il y a une connexion étroite entre les hiéroglyphes hittites et le syllabaire chypriote; 2° tous deux dérivent du même système de signes d'où provient aussi l'écriture cunéiforme; 3° la grammaire et le vocabulaire hittites sont de famille accadienne. M. *A.-H. Sayce*, qui a discuté ces découvertes dans l'*Academy* du 21 mai, avec la compétence que tout le monde se plaît à lui reconnaître, résume son opinion de la façon suivante : « Il ne me semble pas que les inscriptions hittites aient encore livré leur secret. Le cap. Conder a avancé l'état de la question, mais rien de plus. »

M. Gladstone et les dieux d'Homère. — M. Gladstone a décidément résolu de partager les forces que lui laisse son admirable vieillesse, entre l'émancipation de l'Irlande et les dieux de l'Olympe homérique. Autant il met d'ardeur à transformer en fédération l'ancienne unité britannique, autant il consacre de zèle à faire ressortir l'unité individuelle de l'œuvre homérique. Tandis que la livraison de mai de la *Nineteenth Century* nous apportait la suite de ses études sur les grands dieux homériques, sous la forme d'une monographie sur Apollon, la *Contemporary Review* de juin publiait un article de lui sur la grande révolte des dieux de l'Olympe. A ses yeux cette révolte, narrée dans l'Iliade, n'est que la version céleste d'événements religieux qui se passèrent dans la société

Digitized by Google

hellène, notamment du renversement de la société et du culte pélasges par la religion et la civilisation achéennes. Quant à Apollon, il est impossible de le comprendre, si l'on ne voit en lui qu'un habitant primitif de l'Olympe. Il est dans toutes les circonstances importantes l'agent libre et bénévole de Zeus. L'obéissance voulue est son trait distinctif. Il y a entre Zeus et lui un rapport qui rappelle celui du dieu Hea et de son fils Merodach dans le système assyrien. Ses fonctions sont nombreuses; il est à la fois le dieu de l'arc, de la science, de la poésie et de la musique, le dieu des guérisons, le défenseur du ciel attaqué et le dispensateur de la mort. Il n'y a aucun moyen de ramener ces fonctions diverses à une même origine. L'Apollon homérique ne peut être que le produit de la transformation que le grand poète a fait subir au dieu d'un culte solaire achéen antérieur : « Il y a eu à la connaissance d'Homère, sur terre achéenne, un culte du dieu soleil. Il était adoré comme une puissance de la nature sous le nom de Phoebos, peut-être aussi avec une quantité indéfinie d'attributs ou de noms provenant d'autres sources. Sous l'influence des Achéens et par l'organe du poète, ce dieu-Soleil se développe de manière à former la base matérielle et populaire de l'Apollon homérique. Il est soumis aux règles de la théanthrophie : orné de titres d'origine matérielle, qui se sont transformés en brillantes et imposantes métaphores, il prend sa place dans l'Olympe, dont il devient l'une des plus belles figures. » L'existence d'une sorte de Zeus-Apollon ou dieu suprême à Ithaque sert d'intermédiaire à cette transformation.

Un legs de lord Clifford. — Lord Clifford, qui vient de mourir, a légué une somme de 80,000 livres, soit deux millions de francs, aux quatre universités d'Écosse, à charge pour elles d'instituer des cours ou des conférences se rapportant à la théologie naturelle ou plutôt à la philosophie et à l'histoire des religions. Les sujets devront être abordés dans un esprit exclusivement scientifique. « Les conférenciers, dit le testateur, ne pourront être astreints à aucune profession de foi, ni même à aucune promesse; ils pourront appartenir à n'importe quelle religion ou même n'en avoir aucune. Il suffira qu'on les choisisse parmi des penseurs capables et respectueux, qui aiment sincèrement la vérité et la recherchent sérieusement; car je suis persuadé que de la libre discussion ne peut sortir rien que de bon. »

Le noble lord ne partageait évidement pas les idées de M. Beaussire, sur l'incompatibilité de l'histoire des religions et de l'enseignement dans les Facultés non confessionnelles. Il est regrettable que l'histoire des religions et le véritable libéralisme ne comptent pas un nombre plus considérable d'amis aussi généreux que lord Clifford.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — *Indogermanische Mythen. II. Achilleis*, par *Elard Hugo Meyer* (Berlin, Dümmler, 1887 ; gr. in-8 de xvii et 710 p. Le présent volume fait suite à celui que l'auteur a publié en 1883 sur les Gandharves-Cen-

Digitized by Google

taures. Il s'inspire de la même méthode et des mêmes principes : grouper tous les vestiges d'un mythe chez les divers peuples indo-germains, établir la chronologie des textes et monuments qui nous les font connaître, ensuite la chronologie interne ou l'évolution, afin d'en dégager finalement le sens et la valeur mythologique. Ce second volume est consacré à la légende d'Achille. Aussi comprend-il tout d'abord une longue étude de près de 400 pages sur la question homérique et spécialement sur la composition de l'Iliade. L'auteur, en se fondant surtout sur les différences de langage (ionien et éolien), dégage les divers éléments de la légende d'Achille dans l'Iliade. Il y rattache les diverses formes qu'elle a revêtues chez les autres peuples indo-germains, et en donne l'explication mythologique dans l'esprit et avec une tendance analogues à ceux du célèbre traité de Kuhn, sur la Descente du feu ; c'est un drame mythique, inspiré par l'orage et la foudre.

— *Philosophische Hymnen aus der Rig-und Atharva-Veda-Sanhitâ verglichen mit den Philosophemen der ælteren Upanishads*, par *M. Lucian Scherman* (Strasbourg, Trübner, in-8 de VII et 96 p.). Ce livre, qui est la reproduction développée d'un mémoire couronné par l'Université de Munich, contient une traduction nouvelle de chaque hymne avec l'indication et la discussion des traductions antérieures et des passages parallèles et une revue des passages des Upanishads qui reflètent les mêmes doctrines. M. Scherman conclut qu'une même philosophie se fait jour dans les hymnes et dans les Upanishads et que les textes où cette concordance se formule de part et d'autre avec le plus de netteté doivent appartenir sensiblement à la même époque. M. Barth, auquel nous empruntons ce compte rendu, conteste l'exactitude de la seconde conclusion. « Elle est probablement vraie, dit-il, pour plusieurs de ces hymnes; elle ne l'est certainement pas pour d'autres, comme cela ressort de la façon dont les Upanishads les citent et, pour ainsi dire, les commentent. Dans les cas où la question peut être posée utilement, elle relève avant tout de l'examen philologique et l'argument général tiré de la conformité de la doctrine ne saurait avoir qu'une valeur secondaire. Car parmi ces rudiments de doctrine, il en est qui comptent certainement parmi ce que l'Inde nous a transmis de plus vieux. (*Revue critique*, 13 juin, p. 478).

— *Die Philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart*, par *M. Mor. Carrière*, 2 éd., 2 vol. de XI-419 et VII, 319 p. (Leipzig, Brockhaus). La seconde édition d'un ouvrage qui a vu le jour sous sa forme première il y a quarante ans, peut passer pour une œuvre nouvelle. L'œuvre de jeunesse de M. Carrière est d'ailleurs assez remarquable pour que l'on appelle sur elle l'attention de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la réformation vue de haut, dans l'ensemble complexe de ses antécédents religieux et des influences exercées par la Renaissance. Le premier volume est consacré à ceux qui ont renouvelé avant la Réforme la conception du monde et de la société; il traite de la renaissance de la philosophie grecque, des

Digitized by Google

sciences naturelles naissantes, du renouvellement des idées sociales, de la mystique allemande et enfin, avec une sollicitude particulière, du cordonnier philosophe allemand Jakob Böhme. Le second volume est entièrement consacré à la religion et la philosophie en Italie; mais ici la partie proprement religieuse est assez négligée.

— *Kirchengeschichte Deutschlands I. Bis zum Tode des Bonifatius*, par *A. Hauck*. (Leipzig, Hinrichs, 1887, in-4 de VIII et 557 p.). Quelque étrange que cela paraisse, l'Allemagne, cette pépinière d'historiens ecclésiastiques, ne possède pas une bonne histoire de l'Eglise allemande depuis les origines jusqu'à nos jours. L'œuvre a été entreprise par Rettberg et par Friedrich, à deux points de vue tout opposés, mais l'un et l'autre ont été arrêtés dès le commencement de leur travail. M. Hauck, professeur à Erlangen, se propose de combler cette lacune. Il vient de publier le premier volume d'un ouvrage qui doit en avoir quatre et qui comprendra l'histoire de l'Eglise en Allemagne jusqu'à la Réformation. Ce volume comprend l'histoire du christianisme dans le pays rhénan sous la domination romaine, l'histoire de l'Eglise franque, l'action missionnaire des moines irlandais et enfin la vie et l'œuvre de Willibrord et de Boniface.

— *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte*. II, 1. (Brunswick, Schwetschke, 1887, in-8 de II et 472 p.). La première partie du second volume clôt la publication de ce magnifique monument d'érudition et de travail; la seconde partie avait déjà paru en 1884 (cfr. t. IX de cette Revue, p. 398). Le présent volume contient les Actes de Pierre et de Paul et les Actes de Paul et de Thécla. L'auteur étudie d'abord les plus anciennes traditions sur les apôtres Pierre et Paul; ensuite, il se livre à une discussion critique sur les divers Actes des deux grands apôtres que l'antiquité chrétienne nous a laissés, d'abord ce qui reste des documents gnostiques connus sous le nom de περίοδοι Πέτρου καὶ Παύλου, y compris les témoignages des Pères depuis le milieu du IV^e^ siècle, en second lieu les Actes catholiques de Pierre et de Paul, enfin quelques compilations et des légendes locales de date plus tardive. Les relations des différents textes sont étudiées avec le plus grand soin. M. Lipsius cherche à établir que les Actes catholiques, qui sous la forme où nous les possédons ne sont certainement pas antérieurs au milieu du V^e^ siècle, supposent l'existence antérieure non-seulement de la tradition gnostique, mais encore d'une tradition catholique, laquelle aurait pris corps dans un écrit du II^e^ siècle, dans une histoire qu'il croit pouvoir identifier avec les Actes de Paul cités par Origène. Ce document primitif, l'auteur s'efforce de le reconstituer en éliminant des Actes catholiques postérieurs tout ce qui provient d'interpolations empruntées aux documents gnostiques, et tout ce qui trahit une origine plus tardive. Ce document primitif a dû être composé à une époque où le christianisme judaïsant est encore en conflit avec le christianisme émancipé du judaïsme; il a pour but de

Digitized by Google

légitimer l'œuvre de Paul. Mais on peut encore y reconnaître la vieille tradition ébionite qui, bien loin d'admettre la collaboration des deux apôtres représente Paul sous les traits de Simon le Magicien et Pierre luttant contre lui.

L'érudition déployée par M. Lipsius dans ce travail est prodigieuse; mais l'énoncé même des résultats auxquels il aboutit montre combien ils reposent sur une base délicate. Aussi la discussion ne laisse-t-elle pas de se produire autour de son œuvre dès le début, d'autant plus que les passions ecclésiastiques sont particulièrement irritables lorsqu'il s'agit des traditions relatives au séjour de Pierre à Rome et à ses rapports avec Paul. Ainsi M. l'abbé Duchesne, dont la haute compétence en ces questions est universellement reconnue, se refuse à admettre qu'il y ait eu avant le IVe siècle plus d'une légende sur l'apostolat *romain* de Pierre et de Paul. Il est convaincu que c'est la légende gnostique qui a inspiré la légende catholique. « Les Romains orthodoxes, dit-il dans le *Bulletin Critique* du 1er mai, ont commencé par être convaincus que Simon avait eu affaire à Rome avec les apôtres, et cette conviction a son origine dans l'idée accréditée par saint Justin, saint Irénée et Tertullien, que Simon était venu à Rome du temps de l'empereur Claude. Ces auteurs, il est vrai, se gardent bien de le mettre en conflit avec les apôtres. Mais comment imaginer que les apôtres, se trouvant à Rome vers le même temps (!) n'aient pas eu à lutter contre lui? Cette idée trouva une expression légendaire dès le début du IIIe siècle, dans les *Actes de Paul*. Il est à croire que les Romains n'acceptèrent pas ce conte avec beaucoup d'empressement et qu'ils se contentèrent de penser que Simon avait dû avoir sa place parmi les adversaires des apôtres à l'origine de leur église. Plus tard, vers le temps de Dioclétien ou même de Constantin, on leur présenta la légende simonienne sous une autre forme, mieux calculée pour ne pas offusquer leur orthodoxie et pour cadrer avec leurs traditions (p. 116). »

Le grand inconnu en tout ceci, c'est Simon le Magicien. D'où vient ce personnage? Quel est son rapport avec l'apôtre Paul? Comment est-il devenu l'adversaire non seulement de Pierre, mais aussi de Paul? Voilà le point où la lumière n'est pas encore faite.

— *Der Reichstag zu Speier* 1526 *im Zusammenhang der politischen und kirchlichen Entwicklung Deutschlands im Reformationszeitalter*, par *Walther Friedensburg*. (Berlin, 1887, Gærtner). Ce volume de près de 600 pages forme la cinquième livraison de la collection des enquêtes historiques éditées par M. Jastrow. C'est une étude approfondie des circonstances politiques et des conditions religieuses qui amenèrent la réunion de la diète de Spire, ainsi qu'une analyse détaillée des débats qui aboutirent à la célèbre décision, en vertu de laquelle chaque état de l'empire était autorisé à régler les questions religieuses sous sa propre responsabilité envers Dieu et envers l'empereur. L'auteur a dépouillé les archives de plus de vingt cités allemandes ou étran-

Digitized by Google

gères. Son ouvrage forme un utile complément à la célèbre *Histoire de l'Allemagne pendant la Réformation*, de Ranke.

— *Urkundenfunde zur Geschichte des christlichen Altertums*, par *G. V. Lechler*. (Leipzig, Edelmann, 1886, gr. in-8 de 80 p.). Sous ce titre, M. Lechler a publié un aperçu des anciens documents relatifs à l'histoire de l'Eglise pendant les six premiers siècles, qui ont été découverts depuis 1835. Ce sont les suivants : le texte complet des homélies clémentines, la biographie d'Ulphilas par Auxence de Dorostoros, l'écrit d'Hippolyte contre les Hérésies, le texte syriaque de trois lettres d'Ignace, une apologie attribuée à Méliton, le Dialogue syriaque de Bardesane sur les lois des contrées (publié par Cureton), des épîtres pascales d'Athanase, les fragments de l'histoire ecclésiastique de Jean d'Ephèse (publiés par Cureton et par Land), les textes complets de l'épître de Barnabas, du *Pasteur* d'Hermas, des épîtres de Clément romain, la *Didaché* des douze apôtres, le commentaire syriaque d'Ephrem sur le *Diatessaron* de Tatien, les traductions syriaque et arménienne de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. — L'auteur devrait y ajouter maintenant les homélies de Priscillien retrouvées à Wurzbourg par le Dr Schepps et peut-être aussi le nouveau fragment d'évangile que M. Bickell croit reconnaître dans l'un des textes des papyrus de l'archiduc Rénier. D'ailleurs la liste de M. Lechler, même pour le passé, n'est pas complète. Il y manque, par exemple, le *Carmen apologeticum* de Commodien, et en général ce qui vient de source copte et arménienne.

— La *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. Dans la deuxième livraison de cette année, cette excellente revue contient un article très sensé de M. Steinthal sur la méthode des Grimm et des Kuhn pour l'explication des légendes, contes et traditions populaires et sur l'opposition que lui témoignent des hommes tels que Benfey, Mannhardt et Müllenhof. L'auteur montre que Mannhardt a maintenu le point de vue de Grimm; au lieu de le renverser comme il se l'imaginait. Il recueille, en effet, des superstitions et des coutumes populaires de tout pays pour reconstituer une conception primitive des choses toute mythologique. Benfey, de son côté, ramène la plupart des contes et légendes à un élément primitif religieux. Son tort est de leur donner toujours et à tout prix une origine bouddhiste et de refuser aux autres peuples de l'Europe ou de l'Asie une imagination créatrice dont il réserve le monopole aux bouddhistes.

La même livraison contient une appréciation justement élogieuse des derniers travaux de M. Gaidoz sur le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue, ainsi que sur saint Hubert, et un article du Dr Franz Krejtchi, sur la signification primitive des δαίμονες grecs. Voici la conclusion de ce travail : « Notre opinion est que les δαίμονες furent, à l'origine, les esprits qui naquirent de la déification des ancêtres, et que l'on peut déduire cette signification des plus anciennes conceptions religieuses, de l'étymologie du mot et des modifications de sens qu'il a subies dans la littérature. » Rattachant le nom à la racine

Digitized by Google

div-diu-daivas (exprimant l'idée de « briller »), il lui donne le sens de « les illustres. » L'on fera bien de comparer ces affirmations avec celles que notre collaborateur, M. Hild, a développées dans son récent article sur les ***Daimones***, dans le *Dictionnaire des Antiquités* de MM. Daremberg et Saglio.

HOLLANDE

Les dieux Êa, Maruduk et Nabu, d'après M. Tiele. — L'année dernière, à pareille époque, M. Tiele avait publié, en tirage à part, un extrait des *Mémoires de l'Académie des sciences de Hollande*, dans lequel il distinguait deux sanctuaires portant le même nom, *É-zida*, l'un à Borsippa, où il était l'édifice central, l'autre à Babylone, où il ne formait qu'une annexe du grand temple consacré à Maruduk. Cette année, notre savant collaborateur a complété sa communication par de nouveaux détails, déduits d'une inscription cunéiforme encore inédite, mais partiellement étudiée par M. le Dr Lehmann dans son mémoire : *De inscriptionibus cuneatis quæ pertinent ad Samas-sum-ukîn regis Babyloniæ regni initia* (Munich, F. Straub). Il résulte de cette inscription, que la statue d'Asurbanipal, qui la porte, était placée dans le sanctuaire du dieu Êa, et que ce sanctuaire faisait partie du grand temple de Maruduk, à Babylone. Ce temple était donc flanqué de divers sanctuaires, consacrés à d'autres dieux. Mais il est fort curieux que la place d'honneur y fût réservée à Maruduk, c'est-à-dire au fils d'Êa. M. Tiele trouve l'explication de ce fait, d'une part, dans l'origine étrangère de cette famille divine, provenant des tribus maritimes d'Eridu, d'autre part dans la tendance inhérente à tout polythéisme à négliger les dieux suprêmes et invisibles en faveur de leurs fils ou de leurs manifestations visibles. Tout en reconnaissant la suprématie des premiers, on adore, en pratique, les seconds. Il est nécessaire, cependant, que le dieu-fils soit en rapport intime avec le dieu-père, qu'il en soit comme la manifestation concrète. Tel est le cas de Êa et Maruduk, comme le montre M. Tiele après avoir fait une étude approfondie de la nature du dieu Êa. C'est un dieu du feu, du feu cosmique, par conséquent un dieu créateur, un grand constructeur, comme les Chnum et Ptah égyptiens, ou le Tvashtr védique. Il est, ainsi, un dieu de la civilisation et de la science. Maruduk, le dieu de la lumière et du feu visibles, est la manifestation extérieure de la puissance cachée du feu personnifiée en Êa. Il devient ainsi le médiateur entre Êa et les hommes. Et de médiateur, il passe au premier rang. Mais si le nom du dieu suprême avait changé, la portée et la signification du culte rendu à l'un comme à l'autre, sont restés les mêmes.

En parlant des récentes publications de M. Tiele, nous ne saurions manquer de signaler l'article qu'il a écrit sur les ouvrages de MM. Maurice Vernes et Goblet d'Alviella dans le *Theologisch Tijdschrift* (livr. de mai 1887). M. Tiele

Digitized by Google

approuve complètement les observations que nous avons présentées au sujet de la méthode préconisée par M. Vernes.

Le sacrifice de la chevelure. — M. *G. A. Wilken* a continué, dans la *Revue coloniale internationale*, le mémoire sur le sacrifice de la chevelure, dont nous avons annoncé déjà la première partie (t. XV, p. 122) : *Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens* (tirage à part, chez J. H. de Bussy, à Amsterdam, gr. in-8, de VI et 71 p.). L'auteur a accumulé dans cette étude une quantité prodigieuse d'exemples du sacrifice, total ou partiel, de la chevelure, soit chez les peuples de race malaise, soit chez d'autres peuples de l'antiquité ou du monde non civilisé. Nous y trouvons le sacrifice de la chevelure pour apaiser les mânes des ancêtres, se rattachant aux pratiques générales du deuil et du jeûne; plusieurs de ces pratiques proviennent justement de l'ancien sacrifice de la chevelure. M. Wilken montre que l'origine de ce sacrifice est la substitution d'une partie de la personne à la personne entière, dans la consécration à la divinité ou aux mânes. Les cheveux de la tête sont particulièrement propres à remplacer la tête elle-même. On rencontre également de nombreux exemples de sacrifice de la chevelure pour le salut d'un tiers, pour le succès d'une entreprise, pour la prospérité de l'enfant ou le bonheur en ménage, voire même comme équivalent du sacrifice de la virginité aux déesses génératrices dans certaines religions anciennes. Enfin, le rasement des cheveux peut être le symbole d'une condition inférieure ou de la soumission; mais ici encore, c'est l'idée primitive de consécration de la personne entière, qui se traduit par le sacrifice d'une partie d'elle-même, la chevelure. En appendice, M. Wilken a réuni plusieurs renseignements sur l'emploi des cheveux comme instruments magiques. L'abondance des faits réunis et classés par lui, font de son travail un précieux apport à la connaissance de l'état religieux de l'humanité non civilisée.

SUISSE

Une nouvelle édition de la Noble Leçon. — Notre collaborateur, M. *Edouard Montet*, professeur à l'Université de Genève, se propose de publier une édition critique de la *Noble Leçon*, le célèbre poème qui peut passer pour l'œuvre la plus achevée et la plus originale des anciens Vaudois. Cette publication comprendra une étude philologique sur les variations du dialecte vaudois, depuis ses origines jusqu'à nos jours, une étude historique sur la *Noble Leçon*, le texte original d'après le manuscrit de Cambridge et les variantes des manuscrits de Genève et de Dublin, la traduction française du poème et deux traductions en vaudois moderne, enfin une notice sur le nouveau manuscrit de Dijon. — L'ouvrage sera publié par souscription, au prix de dix francs l'exemplaire. On souscrit chez M. *Montet*, professeur à l'Université, Villa-les-Grottes, Genève, Suisse.

Digitized by Google

GRÈCE

La chaire de mythologie comparée, établie à l'Université d'Athènes, a été confiée à M. *N. G. Politis*.

AMÉRIQUE

Récentes publications de M. Philip Schaff. — M. Philip Schaff, professeur au Séminaire de l'Union théologique à New-York, déploie une activité vraiment américaine pour répandre dans son pays les principaux résultats de la théologie historique allemande et de l'histoire religieuse, telle qu'elle est pratiquée en Europe. Il a résumé en quelques volumes très pratiques le trésor de connaissances, épars dans les dix-huit gros volumes de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie* de Herzog et Plitt. Pour le grand public, le résumé américain est supérieur à l'original allemand et, même pour les hommes du métier, l'encyclopédie américaine est commode lorsqu'il s'agit simplement de retrouver une date ou un nom qui leur échappe au moment où ils en ont besoin. C'est M. Schaff qui a publié, en seconde édition déjà, le volume le plus complet sur la *Didaché* des douze apôtres, le document publié pour la première fois en 1883 par Mgr Bryennios. Le voici maintenant qui entreprend la publication d'une collection des Pères de l'Eglise, antérieurs et postérieurs au Concile de Nicée (*A select library of the Nicene and post Nicene Fathers of the christian church*. Buffalo, Christian Literature Co). Il réédite, avec les corrections nécessaires, les vingt-six volumes de la *Anti-Nicene Christian Library*, et publie le premier des vingt-cinq volumes qui vont suivre, les *Confessions* et les *Lettres* de saint Augustin. — Voilà vraiment de la vulgarisation scientifique à la vapeur. Ce qui est plus remarquable, c'est que ces produits, rapidement confectionnés, sont, sinon très originaux, du moins très bien choisis et constitués.

— Nous avons reçu de M. *W. F. Warren*, un discours d'un souffle très élevé, prononcé à Boston University devant les nouveaux gradués de la dite université à la fin de l'année scolaire dernière. Le titre de cet opuscule est : *The Quest of the perfect Religion*.

SYRIE

École d'archéologie biblique. — Le conseil directeur du Collège syriaque protestant de Beyrouth, a décidé de fonder dans cette ville, à côté de l'institution déjà existante, une École d'archéologie biblique, qui sera, pour les études bibliques, ce que les Écoles d'Athènes et de Rome sont pour les jeunes gens qui se vouent à l'étude de l'antiquité classique. Les études y porteront à la fois sur la philologie et sur l'archéologie orientales, spécialement sur les langues arabe, syriaque et hébraïque. Il y aura des répétiteurs indigènes. Pour

Digitized by Google

atteindre leur but, les membres du conseil directeur font appel à la générosité du public.

INDE

Pour solenniser le jubilé de la reine Victoria, impératrice des Indes, une dame hindoue, une veuve de Cossimbazar, district de Murshidabad, vient de fonder en cet endroit un établissement pour l'étude des Védas et autres livres sacrés hindous. Elle consacrera à l'entretien des élèves un peu plus de 4,000 fr. par an.

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 28 avril 1887.* M. *Le Blant* décrit un vase peint trouvé à Cività-Castellana, sur lequel on voit les figures de Jupiter, de Ganymède, de Minerve et de l'Amour, avec les mots GANUMEDE..... SPATER, CUPICO, MENERVA. — M. *J. Halévy* cherche à déterminer la langue parlée par les Hittites ou Hétéens en se fondant, non sur les inscriptions encore indéchiffrables, mais sur l'analyse des noms d'hommes et de lieux de la région habitée par eux et que l'on trouve dans les inscriptions assyriennes. Contrairement à l'opinion générale, il croit que c'était une langue sémitique intermédiaire entre le phénicien et l'assyro-babylonien. M. *Oppert* fait des réserves sur la méthode du préopinant. L'existence de noms sémitiques dans une région n'autorise pas la conclusion que la langue parlée dans cette région, et particulièrement celle de certaines inscriptions, soit sémitique. — M. *Schwab* communique le texte de l'épitaphe d'un sieur Pigis, trouvée à Guerville, près Mantes (Seine-et-Oise). Le défunt, de son vivant député aux États-Généraux d'Orléans et de Blois († le 20 avril 1587), est loué pour sa piété. Les emblèmes gravés au-dessus de l'inscription sont obscurs : une flamme et des rayons, surmontés d'une étoile et d'un croissant; au-dessous un puits. Ces emblèmes se rapportent-ils à la religion catholique ou protestante?

Séance du 6 mai. M. *Oppert* signale de nouveaux contrats babyloniens où sont mentionnés des Juifs. Il s'agit le plus souvent d'esclaves. Voici l'un des documents traduits : « Yukubu, esclave de Nabu-Kin-Zir, fils de Marduk-Zir-Ibni, de la tribu de Yuballitzu-Marduk, a été vendu pour 1 mine 5 drachmes, prix intégral, à Nabu-Akhé-Iddin, fils de Sula, de la tribu d'Egibii. Il sera, d'après un contrat fait par Nabu-Akhé-Iddin, attaché à Balatsu, fils d'Aï, de la

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

tribu de Bel-Ederu, en qualité d'esclave de guerre..... » Suivent les noms des trois témoins, la signature du notaire et la date (30 Elul, de la cinquième année de Nabonid, roi de Babylone). Yukub (Jacob) est venu à Babylone encore jeune; vendu, trente-sept ans plus tard, à Nabu-Akhé-Iddin, il est réclamé par un tiers qui l'avait probablement acquis par droit de guerre. Un autre document nous fait connaître le nom d'un Juif, Idihi-El, qui a tué un esclave appartenant à Sargina; il est condamné à payer à ce dernier cinq drachmes d'argent pour dommages-intérêts (environ 120 francs). — M. *Pavet de Courteille* lit la préface de la traduction du *Tezkéreh*, qu'il va publier, d'après le texte d'un manuscrit ouïgour de la Bibliothèque nationale. L'original persan, de Ferid-Eddin-Attar, est un ouvrage d'édification du XII^e^ siècle, qui contient les vies de soixante-douze docteurs musulmans remarquables par la pureté de leur doctrine et la sainteté exceptionnelle de leur conduite. Cet ouvrage a été traduit fort librement, au XV^e^ siècle, en turc de l'Asie centrale. M. Pavet de Courteille, à son tour, traduit le texte turc en l'abrégeant et en le simplifiant. L'intérêt de cette publication est double : elle fait connaître un idiome beaucoup trop négligé et nous initie aux idées des musulmans sur la sainteté parfaite. La patience, la charité, l'amour de Dieu, les macérations, les rigueurs de l'abstinence, la contemplation, le renoncement à soi-même y sont longuement glorifiés. M. Pavet de Courteille a puisé de nombreux renseignements complémentaires dans l'ouvrage inédit de Mir-Ali-Chir-Nevaï, en turc djagataï.

Séance du 20 mai. M. *Renan* dépose sur le bureau le quatrième et dernier fascicule du premier tome du *Corpus Inscriptionum semiticarum* et rend hommage au zèle et à la science de M. *Philippe Berger*, son collaborateur, qui a accompli la plus grande partie de la tâche actuellement achevée. La partie relative aux inscriptions araméennes est confiée à M. de Voguë, et celle qui comprend les inscriptions himyaritiques à M. Joseph Derenbourg.

Séance du 27 mai. M. *Oppert* revient sur les documents babyloniens où sont mentionnés des Juifs. Cette fois, il s'agit d'un jugement rendu contre un esclave juif du nom de Barachiel, appartenant à une dame Gâgâ, donné et vendu plusieurs fois, et qui revendique sa qualité d'homme libre, parce que dans la famille d'un ancien maître il a opéré la jonction des mains des époux dans une cérémonie nuptiale. Cette prétention est reconnue mensongère. Voici l'intéressant jugement prononcé contre lui : « Barachiel est un esclave rachetable par de l'argent, de Gâgâ, fille de ***, qu'elle a acquis, en l'an 35 de Nabuchodonosor, roi de Babylone, d'Akhinuri, fils de Nabu-Sardin-Akh, pour un tiers de mine et sept drachmes d'argent. Dernièrement, il a intenté une action, disant : « Je suis de Nabu-Akhe-Iddin, de la tribu d'Egibi. Je suis un esclave. Allez « maintenant et, pour mon salut, rendez votre arrêt. » Les grands et les juges ont entendu les témoins dans cette affaire et ont réintégré Barachiel dans son état d'esclave, jugeant ainsi sur la déposition de Samas-Nudamiq, fils de Nabu-Nadin-Akh, et de Oudarin, fille d'Akhinuri, les vendeurs de l'esclave. — Dans

Digitized by Google

cette même séance, M. *Barbier de Meynard* a présenté les deux ouvrages suivants : *Gujastak Abalish*, relation d'une conférence théologique présidée par le calife Mamoun, texte pehlvi, publié pour la première fois, avec traduction, commentaire et lexique par *A. Barthélemy* et *Les inscriptions babyloniennes du Wadi-Brissa*, par M. *H. Pognon*. Ces deux ouvrages forment les fascicules 69 et 71 de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*.

Séance du 3 juin. MM. *G. Perrot* et *Renan* annoncent la découverte à Saïda (anc. Sidon), de plusieurs sarcophages de marbre noir, de même forme que celui d'Eshmounazar, et couverts d'inscriptions hiéroglyphiques et de caractères phéniciens. — M. *Joseph Halévy* continue son étude sur les noms propres hittites dans les textes assyriens. Plusieurs noms de lieu et la plupart des noms de rois sont des noms de divinités facilement reconnaissables. Ainsi, le nom de la citadelle Hat-Gar-Rhubani signifie : le dieu Hat est notre citadelle de salut. Lubarna, Hita-Sar, Gir-Paruda (noms de rois) signifient : le dieu Il est notre forteresse, le dieu Hat est roi; hôte du dieu Paruda. Dans la Mésopotamie supérieure, l'influence de la langue et de la domination assyriennes sont plus sensibles, mais le fond n'en demeure pas moins phénicien. M. *Oppert* proteste à nouveau contre la méthode de M. Halévy et conteste ses résultats. — M. *Hauréau* lit une étude sur le manuscrit latin 2592 de la Bibliothèque nationale, contenant le récit des visions d'un religieux inconnu de la fin du XIII^e^ et du commencement du XIV^e^ siècle, originaire de Salon, en Provence. La peur de l'Antéchrist et l'indignation causée par la corruption de la société et de l'Église sont les sentiments dominants de ce religieux. Quoique la papauté lui paraisse également corrompue, c'est d'elle qu'il attend le salut. Son récit contient de longs discours qui lui sont adressés par Dieu.

Séance du 10 juin. M. *Héron de Villefosse* décrit une figurine en terre cuite blanche représentant une déesse de la génération, trouvée à Caudebec-les-Elbeuf. Cette statuette porte une inscription gauloise : REXTUGENOS SULIAS AVVOT. En rapprochant cette inscription de quelques autres déjà connues, M. Héron de Villefosse cherche à montrer que le dernier de ces trois mots doit être assimilé au latin *fecit*. — Dans la même séance, l'Académie a décerné le premier prix du concours Gobert à M. le baron Alphonse de Ruble, pour ses deux ouvrages sur le *Mariage de Jeanne d'Albret* et sur *Antoine de Bourbon et Jeanne d'Albret*. — Parmi les ouvrages présentés, il faut signaler un important travail d'archéologie préhistorique et de folk-lore : *E. Vedel. Bornholms Oldtidsminder og Oldsager*.

Séance du 17 juin. M. *Edmond Le Blant* étudie, d'après les écrivains antiques l'idée que se faisaient les chrétiens de l'antiquité sur le diable. Eux-mêmes passaient, aux yeux des païens, pour être des magiciens ayant hérité de la puissance du Christ. Plusieurs persécutions locales n'eurent point d'autre cause que cette superstition de la foule païenne. A leur tour, les chrétiens voyaient partout l'intervention du mauvais esprit acharné après eux pour les tromper et les

Digitized by Google

détourner de la bonne voie. Ce furent surtout les ascètes qui vécurent en proie à cette perpétuelle obsession. Le tentateur prenait d'ailleurs toutes les formes pour séduire ses ennemis. Ce n'est qu'au moyen âge que l'imagination populaire se le représenta sous la forme d'un homme noir à queue de singe, à tête et pieds de bouc.

Séance du 24 juin. M. *Renan* communique à ses collègues les photographies et les estampages du sarcophage découvert à Saïda par Hamelid-Bey (voir séance du 3 juin). Voici la traduction littérale de l'inscription phénicienne : « Moi, Tabnit, prêtre d'Ashtoret, roi des Sidoniens, fils d'Eshmounazar, c'est moi qui suis couché dans ce sarcophage. Qui que tu sois, ô homme, qui découvriras cette arche, n'ouvre pas ma chambre sépulcrale et ne me trouble pas, car il n'y a pas ici d'argent ni d'or ; il n'y a pas de trésor caché. Je suis couché dans ce sarcophage ; je t'en supplie, ne l'ouvre pas, ne viens pas me troubler, car c'est une abomination devant Ashtoret de faire cela. Si tu ouvres ce sarcophage, si tu viens me troubler, qu'il n'y ait pas pour toi de prospérité parmi les vivants ni de lit parmi les morts. » Les hiéroglyphes qui couvrent le sarcophage seront lus plus tard par M. Maspero. Le roi dont il s'agit est le père de l'Eshmounazar dont nous avons déjà retrouvé le sarcophage. Nous connaissons donc la succession des trois princes : Eshmounazar I^er^, Tabnit et Eshmounazar II. La découverte d'Hamelid-Bey confirme l'hypothèse de M. Clermont-Ganneau, qui soutenait que le sarcophage d'Eshmounazar date, non de la domination perse, mais de l'époque des Ptolémées.

Voici les travaux touchant à l'histoire religieuse que l'Académie a récompensés par des prix ou des médailles. Le prix de La Grange a été décerné à M. *Le Verdier*, pour la publication d'un texte de mystère du moyen âge. Les arrérages des trois dernières années du prix Fould (non décerné) ont été partagés entre M. *de Sarzec* (Fouilles en Chaldée) et M. *Dieulafoy* (Fouilles en Susiane). Le prix Bordin (Noms de saints en langue d'oc et en langue d'oïl) n'a pas été décerné. Une récompense de 2,000 francs est accordée à M. *Thomas*, chargé de cours à la Faculté des lettres de Toulouse. Dans le concours des antiquités nationales, la sixième médaille est accordée à M. *Maurice Faucon*, pour son livre sur la *Librairie des papes à Avignon*.

II. Revue critique d'histoire et de littérature. — *18 avril : E. Vischer.* Die Offenbarung Johannis. (Compte rendu par M. *A. Sabatier* ; L'Apocalypse du Nouveau Testament est-elle l'édition chrétienne d'une apocalypse juive? Résumé de l'hypothèse de M. *V.* La question reste ouverte.) = *25 avril : G. Le Bon.* Les civilisations de l'Inde. (Compte rendu par M. *Barth* ; appréciation critique détaillée et bonne à consulter.) = *2 mai : E. Budge.* The Book of the bee. (Compte rendu par M. *Rubens Duval ;* bonne édition d'un recueil de légendes greffées sur les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament, écrit par Salomon, métropolitain de Barsa, au XIII^e^ siècle.) — *E. Mérimée.* De antiquis aquarum religionibus in Gallia meridionali ac præsertim in Pyrenæis

Digitized by Google

montibus. (Compte rendu par M. *P.-A. L.;* tentative intéressante, mais incomplète.) = *16 mai : Clermont-Ganneau.* Notes d'archéologie orientale. (Inscription funéraire de Qalonié; Pégase et pégnumi; Apollon Agyieus et le Reseph-Houç phénicien.) = *23 mai : L. Oberziner.* Il Culto del Sole presso gli antichi Orientali. (Compte rendu par M. *Maspero*; bon résumé des doctrines de l'école égyptologique, par quelqu'un qui n'est pas égyptologue.) = *13 juin :* Notes d'archéologie orientale. Trois noms gréco-phéniciens (Apsasomos, Mnaséas, Apsès). = *20 juin : A. Barthélemy.* Gujastak Abalish. (Compte rendu par M. *James Darmesteter ;* voir notre chronique.) — *K. Penka.* Die Herkunft der Aryer. (Compte rendu par M. *Salomon Reinach ;* discussion de l'hypothèse très favorablement accueillie en Allemagne de l'origine européenne des Aryens, dont la Norvège aurait été le premier centre de rayonnement; M. *R.* fait très bien ressortir tout ce qu'il y a d'affirmations hasardées et d'exagérations dans le travail de M. *P.*) — *A. Regnier.* De la latinité des sermons de saint Augustin. (Compte rendu de M. *P.-A. Lejay ;* œuvre prématurée, vu l'absence d'un texte critique des sermons.)

III. Journal asiatique. — *Février-mars : E. Amélineau.* Un document copte du XIIIe siècle. Martyre de Jean de Phanidjôit. — *A. Bergaigne.* Nouvelles recherches sur l'histoire de la samhitâ du Rig-Veda. (Avec un index des hymnes et fragments suspects; voir le principe de ces recherches dans l'une de nos précédentes chroniques, t. XIV, p. 372.)

IV. Journal des savants. — *Mars : E. Renan.* L'inscription de Mésa. — *R. Dareste.* Coutume contemporaine et loi primitive (voir le n° de mai). = *Avril : G. Perrot.* Les statues de Diane à Délos. = *Mai : Barthélemy Saint-Hilaire.* L'Inde contemporaine. — *B. Hauréau.* Le registre de Benoît XI.

V. Revue archéologique. — *Mars-avril : Germain Bapst.* Tombeau et châsse de saint Germain, tombeau de sainte Colombe, tombeau de saint Sévérin. — Baron *Ludovic de Vaux.* Découvertes récentes à Jérusalem. État actuel des fouilles sur l'emplacement de la piscine de Béthesda. — *Néroutsos-Bey.* Inscriptions grecques et latines recueillies dans la ville d'Alexandrie et aux environs.

VI. Bulletin critique. — *1er mai : L. Duchesne.* Compte rendu critique de « R.-P. Lipsius. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden » (II. 1).

VII. Bulletin de correspondance hellénique. — *Janvier-février : Ch. Diehl* et *G. Cousin.* Inscriptions de Lagina. (Relatives aux prêtres d'Hécaté; voir le n° suivant.) — *Pierre Paris.* Fouilles à Élatée. Le temple d'Athènè Cranaia. — *P. Foucart.* Exploration de la plaine de l'Hermus par M. Aristote Fontrier. = *Mars : M. Holleaux.* Fouilles au temple d'Apollon Ptoos. Fragments de statues archaïques.

VIII. Mélusine. — *Mai : H. Gaidoz.* L'anthropophagie (suite; voir mai). — Corporations, compagnonnages et métiers (du même auteur). = *Juin : J. Tuchmann.* La fascination (suite). — *Max Leclerc.* Notes sur Madagascar.

Digitized by Google

IX. Revue des traditions populaires. — *Avril : A. Gittée.* Le folk-lore en Flandre (fin). = *Mai : P. Sébillot.* Superstitions de civilisés. — *Victor Brunet.* Facéties normandes. Contes de Villedieu. — *Clément Janin.* La médecine populaire en Bourgogne.

X. Revue internationale de l'enseignement. — *15 avril : Émile Beaussire.* Quelques réflexions sur l'enseignement historique des religions.

XI. Bibliothèque de l'École des Chartes. — *XLVII. 6 : Molinier.* Inventaire du trésor du Saint-Siège sous Boniface VIII (1295 ; suite). = *XLVIII. 1 : Julien Havet.* Les chartes de Saint-Calais. — *L. Delisle.* Forme des abréviations et des liaisons dans les lettres des papes au XIIIe siècle.

XII. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — *VII. 1 et 2 : Fabre.* Un registre caméral du cardinal Albornoz en 1364. — *Le Blant.* Le christianisme aux yeux des païens.

XIII. Revue des questions historiques. — *Avril :* L'abbé *O. Delarc.* Le Saint-Siège et la conquête de l'Angleterre par les Normands. — *De Mas Latrie.* Les éléments de diplomatique pontificale au moyen âge.

XIV. Revue de linguistique et de philologie comparée. — *Avril : Vinson.* Correspondance du calendrier hindou et du calendrier grégorien.

XV. Nouvelle Revue. — *15 mai : Fouquier.* La religion à Madagascar.

XVI. Revue des deux mondes. — *1er juin : Maxime Du Camp.* Les associations protestantes à Paris.

XVII. Controverse et contemporain. — *15 avril :* L'abbé *Ernest Allain.* Une nouvelle contribution à l'histoire des archives du Saint-Siège. = *15 mai :* Mgr *de Harlez.* Mythe ou superstition? Les chiens à quatre yeux de la Perse antique. — *Alb. du Boys.* Un évêque ultramontain sous Louis XIV. = *15 juin : A. de Boissieu.* Saint Nizier, vingt-neuvième évêque de Lyon.

XVIII. Vie chrétienne. *Juin : E. Gachon.* Une controverse théologique au XVIIe siècle (Bossuet et Claude). — *Piepenbring.* L'apôtre Paul (suite).

XIX. Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français. — *15 février : Jules Bonnet.* La tolérance du cardinal Sadolet (suite ; voir le n° suivant). — *Ch. Read.* Lettres de Théodore de Bèze (voir le n° suivant). — *A.-J. Enschedé.* Le refuge à Ardenbourg, en Hollande. — *Ch. Read,* Les sépultures des protestants étrangers et régnicoles à Paris au XVIIIe siècle (voir les nos suivants). = *15 avril : Émile Picot.* Les moralités polémiques ou la controverse religieuse dans l'ancien théâtre français (XVe siècle ; voir le n° suivant). — *N. Weiss.* L'hérésie dans le Maine (1553).

XX. Revue des études juives. — *Janvier-mars : Halévy.* Recherches bibliques. IX. Caïnites et Séthites. — *Derenbourg.* Sur le rituel. — *Kaufmann.* Sens et origine des symboles tumulaires de l'Ancien Testament dans l'art chrétien primitif. — *Duval.* Sur la Peschitto. — *Loeb.* Histoire d'une taille levée sur les Juifs de Perpignan en 1413-1414. — *Brunschwig.* Les Juifs de Nantes et du pays nantais. — *Neubauer.* Le Midrasch Tanhuma (fin).

Digitized by Google

XXI. Revue d'ethnographie. — *V. 6 : Yzerman.* Nouvelles fouilles dans les ruines de Bôrô-Boudour. — *Faurot.* Sur les tumuli du territoire d'Obock. = *VI. 1 : Leclerc.* Les peuplades de Madagascar. Origines (fin). — *Pinart.* Les Indiens de l'État de Panama.

XXII. Bulletin de la Société d'ethnographie. — *1887. N° 2 :* Docteur *Verrier.* Les religions de l'Extrême-Orient. — *N° 3 : Carnot.* Le Saint-Simonisme.

XXIII. Mémoires de la Société d'ethnographie. — *1886. N° 8 : Lucien de Rosny.* Les Antilles, étude ethnographique et religieuse.

XXIV. Archives de la Société américaine de France. — *1887. N° 1 : Pousse.* Les manuscrits hiératiques du Yucatan. — *R. Siméon.* La semaine chez les anciens Mexicains. = *N° 2 : Castaing.* Croyances sur la vie d'outre-tombe chez les anciens Péruviens.

XXV. Mémoires de la Société sinico-japonaise. — *1887. N° 1 : Léon de Rosny.* La philosophie du Tao-teh-king. — *Foucaux.* La tentation du Bouddha par le démon.

XXVI. Bibliothèque universelle et Revue suisse. — *Mars : Sayous.* La croisade de Constantinople (voir les n^{os} suivants).

XXVII. Muséon. — *Juin : T. de la Couperie.* Les langues de la Chine avant les Chinois. — *E.-W. West.* Notes sur quelques petits textes pehlevis. — *A. Wiedemann.* Le livre des morts. — *E. Beauvois.* La légende de Saint-Columba. — *F. Robiou.* La religion égyptienne. — *Ch. Stachlens.* Les dieux du Râmayana. — *A. Bamps.* Tomebamba, antique cité de l'empire des Incas.

XXVIII. Academy. — *16 avril : J. Jolly.* The laws of Manu. (Voir la suite le 23 avril. Résumé de l'introduction mise par M. Bühler à sa traduction des lois de Manou, vol. XXV des Sacred Books of the East, et appréciation de cette bonne traduction.) = *23 avril : F.-E. Warren.* The Stowe missal. (Voir les n^{os} suivants ; discussion avec M. Mac Carthy sur la date du monument.) — *J. Raine* et *E.-M. Edmonds.* Charms. (De quelques formules ou recettes populaires pour chasser les maladies.) — *A. Neubauer.* The Moabite stone. — *Ed. Naville.* Report on the necropolis of Tell-el-Yahoodieh. (M. *N.* établit qu'il y a eu là une colonie juive.) — The rock-temple at Sidon. = *30 avril : G.-F. Browne.* The codex Amiatinus. (Sur son ornementation ; cfr. l'article de M. *Karl Hamann*, du 7 mai, qui établit l'origine italienne du manuscrit.) = *21 mai : J.-B. Dunelm.* The earliest papal catalogue. (M. *D.* croit retrouver dans Épiphane, *Haer.*, XXVII, 6, la liste des papes des Mémoires d'Hégésippe, perdue pour nous.) — *A.-H. Sayce.* Altaic hieroglyphs and hittite inscriptions. (Sur le récent livre du cap. Conder ; voir notre chronique.) — *Am.-B. Edwards.* L'archéologie égyptienne de M. Maspero. = *28 mai : A.-H. Keane.* The ancient cities of the New-World. (Critique intéressante de la traduction anglaise de l'ouvrage de M. *D. Charnay.*)

XXIX. Athenæum. — *23 avril :* History of the papacy during the period

Digitized by Google

of the reformation. (Appréciation élogieuse des vol. III et IV de l'*Histoire des papes*, de M. *Creighton*.) — Popular tales and fictions, their migrations and transformations. (A propos des deux volumes de M. *Clouston* sur ce sujet.) = *7 mai* : The temple of Jupiter Olympius. (Compte rendu d'une conférence de M. *Penrose* à l'école anglaise d'archéologie d'Athènes.) = *14 mai : Max Müller*. Coïncidences. (Exemples de prières toutes semblables et cependant indépendantes les unes des autres.) — *A. Löwy*. The Moabite stone. (Réponse aux critiques adressées à l'auteur qui a soutenu, dans la *Scottish Review*, que la stèle de Mésa est apocryphe.) = *28 mai :* Altaic hieroglyphs and hittite inscriptions. (Le livre du cap. Conder sur le déchiffrement des inscriptions hittites ne fait pas faire un pas à la question.) = *4 juin : Fr.-H. Chase*. Chrysostom, a study in the history of biblical interpretation. (Compte rendu d'un excellent ouvrage sur Chrysostome comme exégète.)

XXX. English historical Review. — *Avril : Lea.* Confiscation for heresy in the middle-ages.

XXXI. Contemporary Review. — *Juin : W.-E. Gladstone.* The greater Olympian sedition.

XXXII. Nineteenth century. — *Mai : W.-E. Gladstone.* The greater gods of Olympos. Apollo.

XXXIII. Expositor. — *Mai : F. Harnack.* The origin of the christian ministry. (Voir l'article du Rév. *G. Gore* dans le n° de juin.) — *Juin : W.-H. Simcox.* The new theory of the Apocalypse.

XXXIV. London Quarterly Review. — *Avril :* The jewish and the christian messiah. — Saint Francis of Assisi.

XXXV. Dublin Review. — *Avril : Arnold.* Church extension and anglican expansion. — *Scott.* Barbour's legends of the saints. — The church after the conquest. — *Grant.* Where saint Patrick was born? — Lightfoots Ignatius and the roman primacy.

XXXVI. Scottish Review. — *Avril :* Rév. *A. Löwy.* The apocryphal character of the Moabite stone. — Thomas of Erceldoune.

XXXVII. American Journal of philology. — *VII. 4 : Bloomfield.* Seven hymns of the Atharvaveda.

XXXVIII. Indian Antiquary. — *Février : Foulkers.* The Dakhan In the time of Gautama Buddha. — *Murray-Aynsley.* Discursive contributions towards the study of Asiatic symbolism (fin). — *Kielhorn.* A. Gaya inscription of Yakshapala. — *Knowles.* Why the fish talked. = *Mars : Fleet.* A lunar fortnight of thirteen solar days. — *Jacob.* The Vasudeva and Gopichindana Upanishads. — *Kielhorn.* On the Mahabhashya. — *Sastri.* Folklore in southern India (voir le n° suivant). = *Avril : Dikshit.* The method of calculating the week-day of Hindu Tithis and the corresponding English dates. — *Reatsek.* Letter of the emperor Akbar asking for the christian sculptures.

XXXIX. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesell-

Digitized by Google

schaft. — *XL. N° 4 : V. Bradke.* Zur altindischen Religions-und Sprachgeschichte. — *Bühler.* Zu Böthlingks Artikeln ueber Vasishtha. — *Hillebrandt.* Eine Miscelle aus dem Vedaritual. — *Ludwig.* Drei Rigvedastellen; Bedeutung vedischer Wörter.

XL. Mitteilungen des d. archæologischen Instituts (*Athen. Abt.*). — *XI. 4 : Dörpfeld.* Der alte Athenatempel auf der Akropolis. — *Studniczka.* Zusammensetzungen im Akropolismuseum. — *Boehlau.* Perseus und die Graeen. — *Petersen.* Archaische Nikebilder.

XLI. Jahrbuch des k. d. archæologischen Instituts. — *I. 4 : Kalkmann.* Aphrodite auf dem Schwan. — *Heydemann.* Die Phlyakendarstellungen auf bemalten Vasen.

XLII. Zeitschrift für Vœlkerpsychologie und Sprachwissenschaft. — *XVII. 1 : Julius Happel.* Ueber die Bedeutung der völkerpsychologischen Arbeiten Adolf Bastians. — *Th. Achelis.* Der wissenschaftliche Charakter der Ethnologie. = *XVII. 2 : Steinthal.* Mythos, Sage, Märchen, Legende, Erzählung, Fabel. — *Fr. Krejci.* Ueber die ursprüngliche Bedeutung der griechischen Dæmones.

XLIII. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — *1887. N° 1 : Baethgen.* 17 Makkabäische Psalmen nach Theodor von Mopsuestia (fin). — *Reckendorf.* Ueber den Werth der altæthiopischen Pentateuchuebersetzung für die Reconstruktion der LXX. — *Budde.* Richter und Josua. — Die hebræische Grundlage der Apokalypse.

XLIV. Magazin für die Wissenschaft des Judentums. — *XIV. 1 : Epstein.* Der sogenannte Raschi-Commentar zu Bereshit-Rabba. — *Kaufmann.* Elias von Nisibis und Saadja Alfajjûmis Æusserungen ueber die Trinität.

XLV. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — *Mai : Neubauer.* Der Wahnwitz und die Schwindeleien der Sabbatianer nach ungedruckten Quellen.

XLVI. Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte. — *I. 3* et *4 : Biese.* Die æsthetische Naturbeseelung in antiker und moderner Poesie (2e art.). — *Krumbacher.* Ein Problem der vergleichenden Sagenkunde und Litteraturgeschichte.

XLVII. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *IX. 1 : Erbes.* Die heil. Cæcilia in Zusammenhang mit der Pabstcrypta sowie der ältesten Kirche Roms. — *Virk.* Melanchton's politische Stellung auf dem Reichstag zu Augsburg, 1530 (1er art.). — *Wilkens.* Geschichte des spanischen Protestantismus im xvie Jahrh. Die Litteratur der Jahre 1848-1886 (1er art.). — *Haupt.* Zur Geschichte der Geissler. — *L. Schulze.* Zur Thomas a Kempis Frage. — *Tesdorpf.* Die Zurückdatierung des Wormser Edictes. — *Ney.* Analekten zur Geschichte des Reichstages zu Speyer im Jahre, 1526 (2e art.).

XLVIII. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XIII. 2 : E. Pfleiderer.* Heraklitische Spuren auf theologischen Boden. — *Usener.* Zur

Digitized by Google

Geschichte der Legendenlitteratur. — *Karo.* Joh. Val. Andreæ und sein Ideal eines christlichen States. — *Ohle.* Die Essäer des Philo. — *Nöldeke.* Ueber die Apologie unter Melitons Namen in Curetons Spicilegium syriacum.

XLIX. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — *II. 2 : Happel.* Die Hauptstufen des religiösen Lebens der Menschheit (1er art.). — *Seebens.* Das religiöse System der Parsen. — *Spinner.* Das japanische Sternenfest.

L. Studien und Mitteilungen aus dem Benedictinerorden. — *VIII. 1 : Baeumer.* Einfluss der Regel des h. Benedikt auf die Entwicklung des Rœmischen Breviers (1er art.). — *Lager.* Die Abtei Gorze in Lothringen (1er art.). — *F.-W. Roth.* Der h. Petrus Damiani O. S. B. Cardinalbischof von Ostia (fin). — *Grashof* et *Sievers.* Das Benedictirinnenstift Gandersheim und Hrotsuitha (suite).

LI. Katholik. — *Mars :* Cardinal Franzelin. — Die Körperlehre des h. Thomas v. Aquin (voir le n° suivant). — Das mittelalterliche Begräbnis. — Janssen's Geschichte des deutschen Volkes. — Der h. Philipp von Zell im Bistum Speier. = *Avril :* Zur Orientierung ueber Methode und Ergebnisse der neuesten Pentateuchcritik. — Aus der Katakombe der h. Felicitas.

LII. Ausland. — *N° 18 : Buchner.* Ein Totenfeier in Innerafrika. — *Breitenbach.* Indianerstämme am Rio Schingù. = *N° 19 : Jensen.* Vergessene und untergehende Volksbräuche der nordfriesischen Inselbewohner. = *N° 21* Orissa, das heilige Land der Hindu und eine Pilgerfahrt nach Dschaggernath. — *Lillie.* Die heiligen Tänze der Pânies.

LIII. Globus. — *N° 16 : v. Wlislocki.* Gebräuche der transsilvanischen Zeltzigeuner bei Geburt, Taufe und Leichenbestattung (voir les n°s suivants).

LIV. Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschenin Bœhmen. — *XXV. 3 : v. Höfler.* Bonifacius, der Apostel der Deutschen, und die Slavenapostel Konstantinos (Cyrillus) und Methodios. — *Wilhelm.* Sagen aus dem westlichen Böhmen.

LV. Mitteilungen des Instituts für œsterreichische Geschichtsforschung. — *VII. 3 : William Fischer.* Beitræge zur historischen Kritik des Leon Diakonos und Michael Psellos. = *VIII. 1 : Fr. Zimmermann.* König Ludwig I. Urkunde von 1380 ueber das Asylrecht der Marienburger Kirche. — *P. Kehr.* Bemerkungen zu den päpstlichen Supplikenregistern des XIV Jahrh. = *VIII. 2 : H. Hoogeweg.* Der Kreuzzug von Damiette.

LVI. Bulletino della Commissione archeologica comunale di Roma. — *XV. 3 : Visconti.* Di un bassorilievo attico esprimente un adorazione dei Dioscuri. — *Borsari.* Del gruppo di edificii sacri al sole nell' area degli orti di Cesare.

LVII. Archivio per lo studio delle tradizioni popolari. — *V. 3 : Pitrè.* Una leggenda popolare siciliana. — *Guberti.* La Giunta, spettacolo popolare sacro di Caltagirone. — *Edward.* Le questue nelle festa di S. Martino

Digitized by Google

in Venezia. — *Nardo Cibele.* Canzone di S. Martino nel Veneto. — Usi e costumi africani in Massaua. — Les sorciers de Lorient (procès de 1736). — *Di Giovanni.* Usi, costumi, etc., del Novarese.

LVIII. Theologisch Tijdschrift. — *Mai : C.-P. Tiele.* Tweeerlei godsdienstgeschiedenis. (A propos des récentes publications de MM. *Goblet d'Alviella* et *Maurice Vernes.*) — *D. Völter.* Ignatius-Peregrinus?

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE[1]

GÉNÉRALITÉS

P. D. Chantepie de la Saussaye. Lehrbuch der Religionsgeschichte, Ier vol. — Fribourg en Brisgau, Mohr, 1887; in-8, de x et 465 p.

L. Parks. His star in the East : a study in the early Aryan religions. — Boston, Houghton, 1887; in-12, de II et 292 p.

Simon Lévy. Moïse, Jésus et Mahomet, ou les trois grandes religions sémitiques. — Paris, Maisonneuve, 1887; in-8, de 454 p.

W. Benham. The dictionary of religion : an encyclopædia of christian and other religions, doctrines, denominations, sects, heresies, ecclesiastical terms, history, biography, etc. — Londres, Cassell, 1887; in-8, de IV et 1148 p.

J. M. Charcot et Paul Richer. Les démoniaques dans l'art. — Paris, Delahaye et Lecrosnier, 1887; 1 vol. in-4.

CHRISTIANISME

Ch. Tischhauser. Handbuch der Kirchengeschichte. — Bâle, Detloff, 1887; in-8, de XII et 688 p.

A. Frantz. Lehrbuch des Kirchenrechts. — Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1887; in-8; de XII et 322 p.

E. Sehling. Die Untersuchung der Verlöbnisse im kanonischen Recht. — Leipzig, Veit, 1887;

W. Seuffert. Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte. — Leyde, Brill, 1887; in-8, de VIII et 162 p.

F. H. A. Scrivener. Novum Testamentum textus Stephanici a. d. 1554, cum variis lectionibus editionum Bezæ, Elzeviri, Lachmani, Tischendorfi, Tregellesii, Westcott-Hortii, versionis Anglicanæ. — Londres, Whittaker, 1887; in-8, de 702 p.

O. Flügel. Die Sittenlehre Jesu. — Langensalza, Beyer, 1887; in-8, de VII et 80 p.

W. *F. Gess.* Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugniss und den

1) En dehors des nombreux ouvrages mentionnés dans la *Chronique* et dans le *Dépouillement des périodiques*.

Digitized by Google

Zeugnissen der Apostel. — III. Das Dogma von Christi Person und Werk. — Bâle, Detloff, 1887; in-8, de XXVIII et 488 p.

O. Holtzmann. Das Johannesevangelium untersucht und erklärt. — Darmstadt, Waitz, 1887; in-8, de VII et 308 p.

A. Carr. The church and the roman empire (1 vol. de la collection des « Epochs of Church History »). — Londres, in-8.

A. L. Frotingham. Stephen bar Sudaili, the Syrian mystic and the book of Hierotheos. — Leyde, Brill, 1886, in-8, de VI et 111 p.

Saint Cyrille. Five lectures on the mysteries and other sacramental treatises, ed. by de Romestin. — Londres, Parker, 1887; in-12, de 138 p.

G. B. de Rossi. Musaici cristiani e saggi di pavimenti delle chiese di Roma anteriori al secolo XV, fasc. XV-XVI (fin). — Rome, Spithoever, 1887; in-fol., de 24 p. et IV pl.

F. C. Doyle. The teaching of Saint Benedict. — Londres, Burns et Oates, 1887; in-18.

C. von Höfler. Bonifatius der Apostel der Deutschen und die Slavenapostel Konstantinos (Cyrillus) und Methodios. — Prag. Dominicus, 1887; in-8, de 64 p.

W. Armitage. Sketches of church and state in the first eight centuries. — Londres, Rivingtons, 1887; in-8, de 240 p.

E. Hatch. The growth of church institutions. — Londres, Hodder, 1887; in-8, de 240 p.

W. Pötzsch. Viktor von Vita und die Kirchenverfolgung im Wandalenreiche. — Döbeln, Schmidt, 1887; in-4, de 42 p.

S. Bonaventura. Opera omnia jussu et auctoritate r. p. Bernardini a Portu Romatino ed. T. III. — Quaracchi, près Florence, Collège de S. Bonaventure, 1887; in-4, de X et 905 p.

A. Mussafia. Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden. I. — Vienne, Gerold, in-8, de 80 p.

Emile Comba. Histoire des Vaudois d'Italie depuis leurs origines jusqu'à nos jours. I. Avant la Réforme. — Paris, Fischbacher, 1 vol. in-8, de 378 p.

Paul Guillaume. Historia Petri et Pauli. Mystère en langue provençale du XVe siècle. — Paris, Maisonneuve, 1887; in-8 de XX et 236 p.

Gust. Schmidt. Päbstliche Urkunden und Regesten aus den Jahren 1295-1352, die Gebiete der heutigen Provinz Sachsen und deren Umlande betreffend. (Vol. XXI, der « Geschichtsquellen der Provinz Sachsen. ») — Halle, Hendel, 1886; in-8 de XII et 491 pages.

W. Friedensburg. Der Reichstag zu Speier 1526 im Zusammenhang der politischen und kirchlichen Entwicklung Deutschlands im Reformationszeitalter. — Berlin, Gærtner, 1887; in-8 de XIV et 602 p.

M. Lenz. Briefwechsel Landgraf Philipps des Grossmüthigen von Hessen mit Bucer. — 2 vol. Leipzig, Hirzel; 1887; in-8 de X et 506 p.

Digitized by Google

P. Drews. Wilibald Pirkheimers Stellung zur Reformation. Ein Beitrag zur Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Humanismus und Reformation. — Leipzig. Grunow, 1887; in-8 de VII et 138 p.

M. Andræ. Ein Martyrium in Genf (Michæl Servet.) — Kulturhistorisches Zeitbild aus dem XVI^e^ Jahrhundert. — Berlin, Wiegand, 1887, in-4 de IV et 517 p.

W. Horning. Briefe von Strassburger Reformatoren, ihren Mitarbeitern und Freunden ueber die Einführung des Interims in Strassburg (1548-1554). — Strasbourg, Vomhoff, 1887; in-8 de 52 p.

E. Egli. Die St-Galler Täufer, geschildert im Rahmen der städtischen Reformationsgeschichte. — Zurich, Schulthess, 1887, in-8 de VII et 67 p.

R. Grethen. Die politischen Beziehungen Clemens VII zu Karl V in den Jahren, 1523-1527. — Hanovre, Brandes, 1887.

R. Wolkan. Beiträge zu einer Geschichte der Reformation in Böhmen, I, Das Dekanat Aussig. — Prague, Calve, 1886, in-8 de 81 p.

J. P. Müller. Die Mennoniten in Ostfriesland vom XVI^e^ bis zum XVIII^e^ Jahrhundert, 1^re^ partie. — Emden, Haynel, 1887, in-8 de VII et 231 p.

O. Redlich. Der Reichstag von Nürnberg (1522-1523). — Leipzig. Engelmann.

E. Hugues. Les Synodes du Désert. Actes et réglements des Synodes nationaux et provinciaux tenus au désert de France de l'an 1715 à l'an 1793, avec une introduction. T. III. — Paris, Fischbacher, 1886, in-8 de 748 p. avec tables.

Marius Talon. Fragment de la guerre des Camisards dans les environs d'Alais, Vernoux, le Cheylard, etc., par un anonyme (1692-1709), publié avec introduction et notes, — Privas, impr. du *Patriote*, 1887, in-8 de XLI et 207 p.

A. Hüsing. Fürstbischof Christoph Bernard von Galen, ein katholischer Reformator des XVII^e^ Jahrhundert. — Munster, Schöningh.

E. Gachon. Une controverse théologique au XVII^e^ siècle. Bossuet et Claude. — Paris, Fischbacher, in-8.

W. Gass. Geschichte der christlichen Ethik, II, 2 (XVIII^e^ et XIX^e^ siècles). Die philosophische und die theologische Ethik. — Berlin, Reimer, 1887, in-8 de XVI et 386 p.

L. Sciout. Histoire de la constitution civile du clergé. L'Eglise sous la Terreur et sous le Directoire. — Paris, Firmin Didot, 1887, 1 vol. in-8.

E. F. Willis. The worship of the Old Covenant, considered more especially in relation to that of the New. — Londres, Parker, 1887, in-8 de 290 p.

Th. Hughes. J. Fraser, second bishop of Manchester : a memoir (1818-1885). — Londres, Macmillan, 1887, in-8 de 368 p.

J. Mourier. L'art religieux au Caucase. — Paris, Leroux, 1887, in-18.

E.-L. Couanier de Launay. Histoire des religieuses hospitalières de Saint-Joseph (France et Canada). — Paris, Palmé, 1887, 2 vol de LX-303 et 415 p.

Règles et constitutions de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes. — Versailles, impr. Ronce, 1887, in-4 de XVI et 156 p.

Digitized by Google

JUDAÏSME ET ISLAMISME

M. Mandl. Das Sklavenrecht des Alten Testamentes. — Hambourg, Richter, 1886, in-8 de 32 p.

E. Pannier. Genealogiæ biblicæ cum monumentis Ægyptiorum et Chaldæorum collatæ. — Lille, Lefort, 1887, in-8 de 290 p. avec planches.

J. Death. The beer of the Bible : one of the hitherto unknown leavens of Exodus (a confirmation of biblical accuracy), with a visit to an Arab brewery. — Londres, Trübner, 1887, in-4 de 180 p.

W. J. Deane. Abraham : his life and times. Londres, Nisbet, 1886, in-8 de 184 p.

G. Rawlinson. Moses : his life and times. Londres, Nisbet, 1887, in-8 de 216 p.

A. Lewinsky. Beitræge zur Kenntniss der religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus. — Breslau, Preuss et Jünger, 1887, in-8 de III et 62 p.

H. Franke. Ueber Bedeutung, Inhalt und Alter des Sepher Hajaschar. — Leipzig, Fock.

A. Rahlfs. Des Gregorios Abulfarag genannt Bar Ebhroyo Anmerkungen zu den Salomonischen Schriften. — Gœttingue, Dieterich.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

J. Langl. Griechische Gœtter- und Heldengestalten, 15e livraison. — Vienne, Hölder, 1887.

O. Band. Das attische Demeter-Korê Fest der Epikleidia. Neuer Beitrag zur griechischen Heortologie, I. — Berlin, Gærtner, 1887.

E. Berthe. Quæstiones Diodoreæ mythographæ. — Gœttingue, Vandenhoeck, 1887.

C. R. Conder. Altaic hieroglyphs and Hittite inscriptions. — Londres, Bentley, 1 vol. in-8.

RELIGIONS DE L'ASIE

A. Barthélemy. Gujastak Abalish. Relation d'une conférence théologique, présidée par le kalife Mamoun. Texte pehlvi, publié avec traduction. — Paris, Vieweg, 1887, in-8, de 80 p.

B. Lindner. Das Kaushîtaki Brâhmana herausgegeben und uebersetzt, I. Texte. — Iéna, Costenoble, 1887.

B. H. Chamberlain. The language, mythology and geographical nomenclature of Japan viewed in the light of Aino studies. — Tokio, Université impériale, 1886.

F. H. Balfour. Leaves from my Chinese Scrapbook. — Londres, Trübner : 1 vol. in-8.

Digitized by Google

Dr Sachau. Alberuni's India : the religion, philosophy, literature of India in the arabic original. — Londres, 1 vol.

J. Jolly. Manava Dharma Sastra, Code of Manu. Sanskrit Text with notes. — Londres, Trübner (Oriental Series), in-8.

L. J. Mills. The Zend-Avesta, III. The Yasna Visparad Afrinagan Guhs and miscellaneous fragments, translated by *L.-M.* — Londres, Frowde, 1887, in-8, de 447 p. (Vol. XXXI des « Sacred Books of the East »).

FOLK-LORE

J. A. E. Köhler. Sagenbuch des Erzgebirges. — Schneeberg, Goedsche, 1887.

W. Heuzer. Die mittelenglischen Legenden von St Editha und St Ethelreda. — Erlangen, Deichert, 1887.

F. Hülsse. Sagen der Stadt Magdeburg. — Magdebourg, Rathke.

F. S. Krauss. Sreca. Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslaven. — Vienne, Hölder, 1886, in-12, de 197 p.

F. Ortoli. Les Voceri de l'île de Corse. — Paris, Leroux, in-8, de XXXVIII et 324 p.

René Basset. Contes populaires berbères, recueillis, traduits et annotés. — Paris, Leroux, 1887, in-18.

O. Knoop. Die deutsche Walthersage und die polnische Sage von Walther und Helgunde. — Posen, Wolowicz, 1887.

L. Knappert. De beteekenis van de wetenschap van het Folklore voor de Godsdienstgeschiedenis onderzocht en aan de Holdamythen getoetst. — Amsterdam, Centen, 1887, in-8, de XII et 276 p.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUINZIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

Une contribution à l'étude du Paulinisme. — De la question de l'origine du péché d'après les lettres de l'apôtre Paul, par M. *A. Sabatier*. 1 et 137

Le pessimisme moral et religieux chez Homère et Hésiode (2e article), par M. *J.-A. Hild*. 22

Une épithète des dieux dans le Rig-Veda, par M. *Paul Regnaud*. . . 46

Le christianisme chez les anciens Coptes (2e article), par M. *E. Amélineau*. 52

Les Hétéens. Un nouveau problème de l'histoire d'Orient, par M. *J. Menant*. 88

Le δαίμων, histoire d'un mot et d'une idée, par M. *Paul Regnaud*. . . 156

Le rituel du sacrifice funéraire. — Bulletin critique de la religion égyptienne, par M. *G. Maspero*. 159

Les découvertes en Grèce au point de vue de l'histoire des religions (1re partie du Bulletin de 1886), par M. *Georges Lafaye*. 189

Le livre des morts. — Bulletin critique de la religion égyptienne, par M. *G. Maspero*. 265

L'Apologétique de Tertullien et l'Octavius de Minucius Félix, par M. *L. Massebieau*. 316

REVUE DES LIVRES

H. Zotenberg. Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph (M. *J. Halévy*) 94

A. de Quatrefages. Histoire générale des races humaines. Introduction à l'étude des races humaines (M. *Albert Réville*). 107

Gustave d'Eichthal. Mélanges de critique biblique (M. *Édouard Montet*). 108

Léon Feer. Le Tibet, le pays, le peuple, la religion (M. *Ed. Specht*) . 109

V. Courdaveaux. Saint Paul d'après la libre critique en France (M. *Jean Réville*). 112

Digitized by Google

Pages.

E. de Pressensé. L'ancien monde et le christianisme (M. *Goblet d'Alviella*) 203

Gustave Le Bon. Les civilisations de l'Inde (M. *P.-E. Foucaux*) . . . 209

Comte *Goblet d'Alviella.* Histoire religieuse du feu (M. *Albert Réville*). 216

D. Castelli. Storia degl' Israeliti dalle origini fino alla monarchia (M. *Édouard Montet*). 218

Raphaël de Cesare (Simmaco). Le conclave de Léon XIII (M. *Jean Réville*). 220

Victor Vattier. John Wyclyff, sa vie, ses œuvres, sa doctrine (M. *Étienne Coquerel*) 222

M. Guyau. L'irréligion de l'avenir (M. *Jean Réville*) 347

Th. Homolle. Les archives de l'intendance sacrée à Délos (M. *Georges Lafaye*). 354

Th. Homolle. De antiquissimis Dianæ simulacris Deliacis (M. *Georges Lafaye*). 357

Félix Nève. L'Arménie chrétienne et sa littérature (M. *A. Carrière*). . 361

Clermont-Ganneau. La stèle de Mésa. Examen critique du texte (M. *A. Carrière*). 362

Comte *F. de Noër.* L'empereur Akbar, un chapitre de l'histoire de l'Inde au XVI^e^ siècle, traduction française, par M. *G. Bonet-Maury* (M. *Sylvain Lévi*) 364

Paul Sébillot. Légendes, croyances et superstitions de la mer (2^e^ série). Les météores et les tempêtes (M. *Jean Réville*) 365

CHRONIQUES. . . . . 116, 226 et 368

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES. . . . . 124, 249 et 384

BIBLIOGHAPHIE . . . . . 131, 258 et 395

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET C^ie^, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
Rue Bonaparte, 28

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

TOME I

Recueil de Mémoires de MM. Guimet, Hignard, F. Chabas, E. Naville, E. Lefébure, Garcin de Tassy, P. Regnaud, C. Atwis, L. de Milloué, J. Dupuis, Eitel, Philastre, Ymaïzoumi, Tomii et Yamata. In-4, avec planches. . . 15 fr.

TOME II

Recueil de Mémoires de Max Müller, Ymaïzoumi, P. Regnaud, L. Feer, Csoma de Kœrœs. In-4, avec planches . . . . . 15 fr.

TOME III

Le Bouddhisme au Tibet, par E. de Schlagintweit, traduit par L. de Milloué. In-4, avec 48 planches . . . . . 20 fr.

TOME IV

Recueil de Mémoires par E. Lefébure, F. Chabas, A. Colson, P. Regnaud, J. Edkins, L. de Milloué. In-4, avec 12 planches. . . . . 15 fr.

TOME V

Le Kandjour, recueil des livres sacrés du Tibet. Fragments traduits par Léon Feer. In-4, de 600 pages . . . . . 20 fr.

TOME VI

Le Lalita Vistara (développement des jeux), contenant l'histoire du Bouddha Cakya Mouni, depuis sa naissance jusqu'à sa prédication, traduit du Sanscrit par Ph. Ed. Foucaux. 1re partie, traduction française. In-4, avec planches. . . . . 15 fr.

TOME VII

Recueil de Mémoires par A. Bourquin, Senathi Radja, L. de Milloué, A. Locard, Coomara Swamy, J. Gerson da Cunha, P. Regnaud. In-4 de 508 pages et 6 planches. . . . . 20 fr.

TOME VIII

Le Yi King, ou Livre des changements de la dynastie des Tcheou, traduit pour la première fois du chinois en français avec les commentaires, par P. L. F. Philastre. In-4 . . . . . 15 fr.

TOME IX

Les hypogées royaux de Thèbes, par M. E. Lefébure. Le tombeau de Séti Ier. Un volume in-4, avec 136 planches . . . . . 75 fr.

TOME X

Recueil de Mémoires de MM. C. Rau, José Verissimo, S. Habel, A. Bastian, Tomii, S. J. Warren, P. Regnaud, J. Lieblein, Bazin, A. Wiedemann, L. de Milloué, V. Loret, Clermont-Ganneau, etc. In-4, avec 24 planches hors texte . . . . . 30 fr.

TOMES XI et XII

Les fêtes des Chinois, annuellement célébrées à Émoui (Amoy). Étude concernant la religion populaire des Chinois, par J. M. de Groot. 2 volumes in-4, avec 24 planches en héliogravure . . . . . 40 fr.

Une remise de 25 % est offerte aux acheteurs de la collection complète.

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

EM. JULLIEN

LES PROFESSEURS DE LITTÉRATURE

DANS L'ANCIENNE ROME

ET LEUR ENSEIGNEMENT DEPUIS L'ORIGINE JUSQU'A LA MORT D'AUGUSTE

Un volume in-8. 7 fr. 50

DE L. CORNELIO BALBO MAJORE

In-8. 5 fr.

H. BAZIN

LA RÉPUBLIQUE DES LACÉDÉMONIENS DE XÉNOPHON

Étude sur la situation intérieure de Sparte au commencement du IV^e^ siècle avant J.-C.

Un volume in-8. . . 5 fr.

DE LYCURGO

In-8. . . . . 5 fr.

E. MASQUERAY

FORMATION DES CITÉS

CHEZ LES POPULATIONS SÉDENTAIRES DE L'ALGÉRIE

(KABYLES DU DJURDJURA, CHAOUÏA DE L'AOURAS, BENI MEZAB)

Un volume in-8. 10 fr.

DE AURASIO MONTE

In-8. 4 fr.

JEAN RÉVILLE

LA RELIGION A ROME SOUS LES SÉVÈRES

Un volume in-8. 7 fr. 50

A. WALTZ

DES VARIATIONS DE LA LANGUE

ET DE LA MÉTRIQUE D'HORACE DANS SES DIFFÉRENTS OUVRAGES

Un volume in-8. 5 fr.

DE CARMINE CIRIS

In 8. 3 fr.

CH. CUCUEL

ESSAI SUR LA LANGUE ET LE STYLE DE L'ORATEUR ANTIPHON

Un volume in-8. 5 fr.

Quid sibi in dialogo cui Cratylus inscribitur proposuerit Plato

In-8. 3 fr.

ANGERS, IMP. BURDIN ET C^ie^. 4, RUE GARNIER

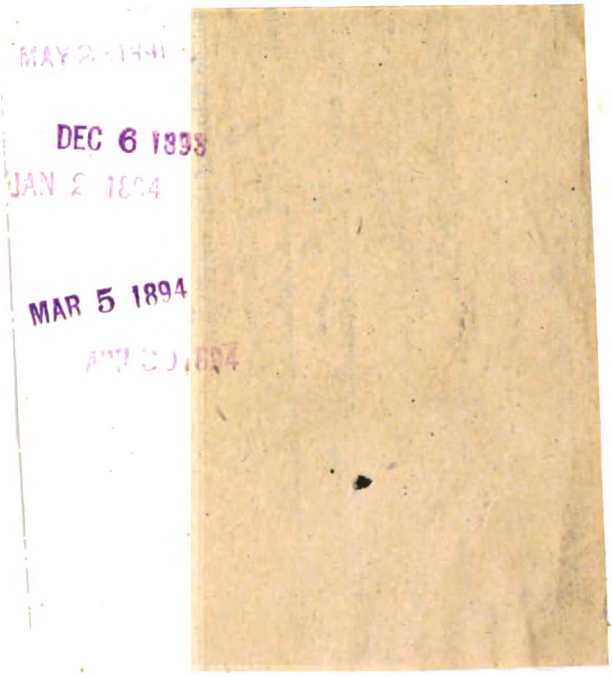
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


DEC 6 1893
MAR 5 1894

Digitized by Google

Widener Library
3 2044 100 883 891

Digitized by Google